Ionuţ Daniel Băncilă

Die mandäische Religion und der aramäische Hintergrund des Manichäismus

Forschungsgeschichte, Textvergleiche, historisch-geographische Verortung

Mandäistische Forschungen 6

Harrassowitz Verlag

This content downloaded from
139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:31:51 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

This content downloaded from
139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:31:51 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Mandäistische Forschungen

Herausgegeben von Rainer Voigt

Band 6

2018

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

This content downloaded from
139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:31:51 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Ionuţ Daniel Băncilă

Die mandäische Religion und der aramäische Hintergrund des Manichäismus

Forschungsgeschichte, Textvergleiche, historisch-geographische Verortung

2018

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

This content downloaded from
139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:31:51 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet at http://dnb.dnb.de.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
http://www.harrassowitz-verlag.de

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2018
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

ISSN 1861-1028
ISBN 978-3-447-11002-0
e-ISBN 978-3-447-19766-3

This content downloaded from
139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:31:51 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Inhalt

Vorwort IX

Einleitung 1

1. Zum Problem der religiösen Identität des „Mandäismus“ 6
2. Zur Problematik der Chronologie der mandäischen Quellen 7
3. Zum Thema: Beziehungen zwischen Manichäismus und „Mandäismus“ .. 8
4. Zu den Hauptquellen: das Problem ihrer Datierung 10
5. Zum Problem der Identität der „Täufer“ Manis 16
6. Zur Problematik der Erforschung von Manichäismus und Mandäismus 17
7. Zur Transkription 23

I. Das Verhältnis zwischen Manichäismus und Mandäismus: eine Forschungsgeschichte 24

1. Die Anfänge der Mandäismus- und Manichäismusforschung 25
2. Die Anfänge der mandäischen Textforschung 28
3. Auf dem Weg zu einer religionsgeschichtlichen Erklärung der mandäischen und manichäischen Religion 32
4. Mandäismus und Manichäismus in der „religionsgeschichtlichen Schule“ 37
5. Gegen die „religionsgeschichtliche Schule“ 46
6. Die „religionsgeschichtliche Schule“ in den USA 50
7. Die französischsprachige „Religionsgeschichte“ des Mandäismus und Manichäismus: Befürworter und Widerleger 52
8. Die englische Mandäer- und Manichäerforschung 54
9. Die schwedische Schule der „Religionsgeschichte“ 57
10. Die italienische „Religionsgeschichte“ 62
11. Kritische Ansätze nach 1950 68
12. Die esoterische Auslegung 78
13. Neue Entwicklungen 80

Schlussfolgerungen 81

II. Literarische Beziehungen zwischen Mandäismus und Manichäismus 83

1. Geistige Pflanzen und Erkenntnis stiftendes Wasser 85
   1.1 Vorüberlegungen: Der Kölner Mani-Kodex als Streitschrift 85
   1.2 Die „Einleitung“ zum „Brief Manis nach Edessa“ 85
   1.3 Manis Nachfolger als geistige „Sprösslinge“ 89

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:32:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

1.4 „Einpflanzen“ im griechischen manichäischen Kodex 91
1.5 Das manichäische „heilige Wasser“ 95
1.6 Das Wasser als Gnosis 98
2. Trübes Wasser im griechischen manichäischen Kodex und im Mandäismus . 101
2.1 Lebendiges Wasser und erstarrtes/totes Wasser 101
2.2 Bestimmungen des Wassers als Namen der manichäischen metaphysischen Prinzipien 104
2.3 „Trübes Wasser“: *mia tahmia* 106
2.4 Schlussfolgerungen 111
3. Die manichäische Taufe in der Lichtsäule und der mandäische kosmische Rumpf 111
3.1 Täufer und Wasser im Manichäismus 112
3.2 Die manichäische Lichtsäule und der mandäische kosmische Rumpf ... 119
3.3 Die Säulen-Thematik in der mandäischen anti-manichäischen Polemik 124
3.4 Die Taufe in der Säule der Herrlichkeit/Lichtsäule 128
3.5 Schlussfolgerungen 132
4. Die mandäische „dualistische Formel“ und die manichäische Zwei-Prinzipien-Lehre 133
4.1 Die mandäischen dualistischen „Bekenntnisse“: Fassungen und theologische Einordnung 134
4.2 Die „dualistische Formel“ in den aramäischen und mandäischen magischen Texten 145
4.3 Die manichäische Zwei-Prinzipien-Lehre 151
4.4 Die aramäischen „dualistischen Formeln“ und die dualistische Frühauffassung Manis 155
Schlussfolgerungen 157

III. Mandäische und manichäische mythische und historische Geographie 158
1. Jerusalem als heils- und offenbarungsgeschichtlicher Erinnerungsort 159
1.1 Offenbarungstheologische Konkurrenz um die Stadt Jerusalem 161
1.2 Die Erbauung der Stadt Jerusalem und der Jerusalemer Tempel 165
1.3 Christus als Streitfigur in der mandäischen „Offenbarungstheologie“ .. 170
1.4 Der mandäische Johannes als Prophet und der Kampf um die Wiedergewinnung der Stadt Jerusalem als offenbarungstheologisches Thema .. 173
1.5 Die Stadt Jerusalem bei den Manichäern 179
1.6 Jerusalem in der mandäischen Schrift *Haran gauaita* 184
Schlussfolgerungen 189
2. Die Täufer (βαπτισται) im griechischen manichäischen Kodex: geographisch-historische Erläuterungen 190
2.1 Die Täufer um Ktesiphon 191
Exkurs I: Manichäische „Brüder“ in Aserbaidschan? 208

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:32:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Exkurs II: Mani vs. Zauberer – CMC 137 215
2.4 Die südbabylonischen Täufer 221
2.5 Südbabylonien in den mandäischen Kolophonen und das manichäische Interesse an den *masiqta*-Hymnen 226
2.6 „Textgemeinschaften“ 231
Schlussfolgerungen 232

Zusammenfassung der Argumentation 234

Abkürzungsverzeichnis 237

Literaturverzeichnis 247

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:32:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:32:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Vorwort

Diese Arbeit stellt eine bearbeitete Fassung meiner im Wintersemester 2014/2015 an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin vorgelegten und verteidigten Dissertation dar. Besonderen Dank für die begeisternde Ermutigung, dieses Thema zu untersuchen, schulde ich Prof. Dr. h. c. mult. Christoph Markschies: Die vorliegende Dissertation wurde von der Vielfältigkeit und Lebendigkeit seiner Arbeit als akademischer Lehrer geprägt. Bei Prof. em. Rainer Voigt, einem der letzten glänzenden Repräsentanten der Berliner Schule in der vergleichenden Semitistik, möchte ich mich für die Übernahme des Zweitgutachtens sowie für die Veröffentlichung meiner Arbeit in der Reihe „Mandäistische Forschungen" herzlich bedanken. Meine ersten Studienjahre in Deutschland verdanke ich der großzügigen Unterstützung durch das Diakonische Werk der EKD. In den Promotionsjahren hatte ich das Privileg, durch die Konrad-Adenauer-Stiftung gefördert zu werden, und mein Dank gebührt Dr. Detlev Preuße und Berthold Gees, die meine Arbeit stets mit Verständnis und einem unerwartet lebendigen Interesse an einem derart speziellen Thema begleiteten. Die Konrad-Adenauer-Stiftung trug wesentlich zur Deckung der Publikationskosten bei. Eine frühere Fassung des Kapitels II.4 ist bereits als separater Beitrag in der Gedenkschrift für Prof. Werner Sundermann erscheinen.[1]

Ein besonderer Dank gebührt Dr. Bogdan Burtea, Mitarbeiter am Seminar für Semitistik und Arabistik der Freien Universität Berlin. Ohne seine freundliche und immer ermutigende Bereitschaft, seine eigene, wirklich erstaunliche Bibliothek mandäischer Sekundärliteratur zur Verfügung zu stellen, wäre der forschungsgeschichtliche Aspekt meiner Arbeit nicht denkbar gewesen. Ebenso dankbar bin ich Prof. Desmond Durkin-Meisterernst, mit dem ich inhaltliche und philologische Einzelheiten der manichäischen Schriften habe besprechen können. Entscheidend für meine Beschäftigung mit dem Manichäismus waren auch die Lektüreveranstaltungen unter der Leitung von Prof. Iris Colditz am Institut für Iranistik der Freien Universität Berlin sowie die anregenden Gespräche mit Prof. Götz König. Bei Dr. Jan Bobbe und Barbara Sarouji (Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin) bedanke ich mich für die stete Bereitschaft, benötigte Unterlagen auch unter Zeitdruck fertigzustellen. Dr. Richard Reschika (Freiburg i. Br.) sowie Beate Schneppen (Berlin) trugen Entscheidendes zur sprachlichen und stilistischen Gestaltung dieser Seiten

1 Ionuţ Daniel Băncilă, „Die mandäische ‚dualistische Formel' und der manichäische ‚Dualismus'. Ein Beitrag zum aramäischen Hintergrund des Manichäismus", in: [Desmond Durkin-Meisterernst et al.], *Zur lichten Heimat. Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann*, Iranica 25, Harrassowitz, Wiesbaden, 2017, S. 19–38.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

bei. Frau Sina Nikolajew (Berlin) verdanke ich unentbehrliche Hilfe bei der Endgestaltung des Textes.

Meinen akademischen Lehrern und Freunden in Sibiu (Rumänien) verdanke ich mehr, als ich zunächst einzuschätzen vermochte: Hier seien an erster Stelle meine beiden *patres* Prof. Vasile Mihoc und Prof. Dorin Oancea genannt. Meinen Freunden und Kollegen am Institut für Religionsgeschichte (Rumänische Akademie der Wissenschaften, Bukarest), insbesondere dem Indologen Dr. Eugen Ciurtin, bin ich dafür dankbar, dass sie mich als Mitglied einer Gruppe junger rumänischer Orientalisten wertschätzen. Viele Freunde haben auf unterschiedlichste Weise zur Verwirklichung meines Projektes beigetragen: Dr. Vasile-Octavian Mihoc (Wegbegleiter der letzten Jahre als Kollege, Freund und Bruder), Joseph Amar Faragalla, Dr. Adrian Pirtea und Ştefan Mihoc (dem ich das Layout einer ersten Fassung des Textes verdanke). Der Lehrstuhl von Prof. Vassilios Makrides (Universität Erfurt) ist in den letzten Monaten mein zweites Zuhause geworden, und ich bin ihm für seinen Enthusiasmus für meine religionswissenschaftliche Forschungsprojekte in besonderer Weise dankbar.

Nicht zuletzt möchte ich jene erwähnen, denen ich einfach alles, jenseits des Sagbaren, verdanke: meiner Frau Emanuela und meinen Kindern Filip Daniel und Teodora, die mit diesem Buch aufgewachsen sind. Meinen Eltern Carmen und Ion verdanke ich ständige Ermutigung und Vertrauen.

u-hiia zakin !

Berlin, April 2018
Ionuţ Daniel Băncilă

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Einleitung

„Our religion is very old. We go back to Adam" – dieses Bekenntnis eines iranischen Mandäers, der 1996 von Jorunn Jacobsen Buckley interviewt wurde, zeugt von dem Stolz, ein Mandäer zu sein.[1] Dem tut auch keinen Abbruch, dass der Historiker Beweise für die vorgebrachte Behauptung braucht.[2] Das Selbstbewusstsein der gegenwärtigen Mandäer ist vor allem Ausdruck ihrer friedliebenden Gesinnung gegenüber anderen Religionen oder Kulturen – die defensive und zugleich legitimatorische Einstellung einer religiösen Minderheit.

Das Schicksal der heutigen im Nahen Osten lebenden Mandäer wurde zu Recht mit dem der neuzeitlichen französischen Hugenotten verglichen.[3] Diese Gleichsetzung bringt nicht nur die konkrete Notsituation der beiden religiösen Gemeinden zum Ausdruck, sondern auch die Dynamik des Hasses, jenen Angst erzeugenden Terror, dem sie ausgesetzt sind. Die Diskursmarker sind heute wie damals Begriffe häresiologischer Herkunft,[4] die zu Abgrenzung und Dämonisierung führen sollen: Hugenotten seien „Gnostiker" gewesen, die Mandäer aber „Ungläubige". Es ist jedoch bemerkenswert, dass eine Reaktion der Hugenotten auf diesen Umstand in dem historisch-wissenschaftlichen Versuch bestand, die Bedeutung pejorativer Begriffe wie „Gnostiker" und „Manichäer" zu erklären: Isaac de Beausobre (1659–1738) widmete sich in diesem Kontext seiner bahnbrechenden Untersuchung zur Geschichte des Manichäismus[5] und prägte als Erster die moderne Diskussion über „Gnostizismus".[6] Auch sein Leben war, wie das der heutigen Mandäer, von Angst und Flucht geprägt.[7]

---

1 J. J. Buckley, *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People*, Oxford University Press, Oxford, 2002, S. 64. Dieselbe Vorstellung ist auch unter den Yeziden zu finden, vgl. Şinasi Gündüz, „Mandaean Parallels in Yezidī Beliefs and Folklore", in: *Aram* 16 (2004), S. 109.

2 J. J. Buckley, *The Mandaeans*, S. 65.

3 K. Rudolph, „Die Mandäer und ihr gnostisches Erbe", in: Rainer Voigt (Hrsg.), *‚Durch Dein Wort ward jegliches Ding!'* 2. mandäistische und samaritanistische Tagung zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993), MF 4, Harrassowitz, Wiesbaden, 2013, S. 203.

4 Zur Kategorie Häresie in religionsvergleichender Sicht siehe John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, State University of New York Press, Albany / New York, 1998.

5 Isaac de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du Manicheisme*, J. Frederic Bernard, Amsterdam, 2 Bände, 1734–1739 [Nachdruck: Zentralantiquariat der DDR, Leipzig, 1970].

6 So Chr. Markschies, „Von Afrika nach China – Varietäten von Gnosis", in: C. Markschies, Johannes van Oort (Hrsg.), *Zugänge zur Gnosis. Akten der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05. 01. 2011 in Berlin-Spandau*, SPA 12, Peeters, Leuven, 2013, S. 1 f.

7 Über die psychologische Angstkomplexe der heutigen Mandäer siehe: A. Nickerson, R. Bryant, R. Brooks, Z. Steel, D. Silove, „Fear of Cultural Extinction and Psychopathology among Man-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Mit Zunahme der aktuellen sozialen und politischen Unsicherheit im Nahen Osten geht auch die Schwierigkeit einher, die Größe der mandäischen Bevölkerung zu bestimmen.[8] Zahlen sind unsicher: Die ersten Angaben im 16. Jahrhundert sind sicherlich übertrieben, um die Bedeutung der Mandäer als Missionsziel zu betonen – 1555 leben nach Angaben eines Mandäers 40 000 mandäische Familien (= ca. 200 000 Menschen) im Iran; fast hundert Jahre später sind diese Zahlen vorsichtig halbiert: 15–20 000 Familien laut Ignatius a Jesus.[9] Der englische Ingenieur Sir Albert Houtum-Schlinder (1846–1916) zählte 1877 und 1886 nur 49 mandäische Familien im Iran und 300 im Irak,[10] jedoch konnte fast ein Jahrhundert später der irakische Mandäer und Semitist Sabih Alsohairy (geb. 1940) von etwa 4 000–5 000 Mandäern im Iran und 30 000 im Irak sprechen.[11] Laut US-amerikanischen Zählungen im Jahre 2004 sind 20 000 (!)[12] Mandäer im Iran und 40 000 im Irak wohnhaft;[13] ein Jahr später weichen die Angaben davon erheblich ab: 5 000 (Iran) und 23 000 (Irak).[14] Dazu kommen die Zahlen der in der Diaspora lebenden Mandäer: fast 15 000 allein in Europa (in Deutschland: 1 200 im Jahr 2008,[15] 1 900 im Jahr 2010);[16] 1 500 in den USA, 1 000 in Kananda und 4 000 in Australien sowie fast 12 500 in den arabischen Ländern (9 625 in Syrien; 2 500 in Jordanien und 23 im Jemen).[17] Die derzeitige politische Situation im Nahen Osten erschwert eine realistische Statistik.

---

daean Refugees. An Exploratory Path Analysis", in: *CNS Neuroscience & Therapeutics* 15 (2009), S. 227–236; „The impact of Fear for Family on Mental Health in a resettled Iraqi Refugee Community", in: *Journal of Psychiatric Research* 44.4 (2010), S. 229–235; und „Change in Visa Status amongst Mandaean Refugees: Relationship to Psychological Symptoms and Living Difficulties", in: *Psychiatry Research* 187.1–2 (2011), S. 267–274.

8 Siehe z. B. Stephen Starr, „Gnostic sunset: Strife in Syria and Iraq driving out Mandaeans, the last surviving followers of John the Baptist", in: *National Post* (10. 08. 2013), online (letzter Zugriff 09. 06. 2017) unter: life.nationalpost.com/2013/08/10/gnostic-sunset-strife-in-syria-and-iraq-driving-out-mandaeans-the-last-surviving-followers-of-john-the-baptist verfügbar.

9 Angaben nach Endmondo Lupieri, „Friar Ignatius of Jesus (Carlo Leonelli) and the first 'scholarly' Book on Mandaeism (1652)", in: *Aram* 16 (2004), S. 35.

10 A[lbert] Houtum-Schlinder, „Notes on the Sabaeans", in: *PGS N. S.* 13 (1891), S. 665.

11 Sabih Alsohairy, *Die irakischen Mandäer der Gegenwart*, Hamburg, 1975 (unveröffentlichte Dissertation), S. 7 f. (eigene Recherche).

12 Diese Zahl ist zu groß. Es muss sich also um einen Fehler handeln.

13 US Refugee Admissions Program for the Fiscal Year 2004, nach: K. Rudolph, „Die Mandäer heute", in: Rainer Voigt (Hrsg.), *‚Und das Leben ist siegreich!' Mandäische und samaritanische Literatur im Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*, MF 1, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008, S. 182.

14 Hezy Mutzafi (Hebrew University of Jerusalem) in der 15. Auflage des Ethnologue. Languages of the World, nach: Charles Häberl, *The Neo-Mandaic Dialect of Korramshahr*, SV 45, Harrassowitz, Wiesbaden, 2009, S. 10.

15 *Mandaean Human Rights Annual Report* (March 2008), nach: K. Rudolph, „Die Mandäer und ihr gnostisches Erbe", S. 202.

16 Sabih Alsohairy, „Die Religionsgemeinschaft der Mandäer in der heutigen Zeit" (28. 02. 2010), unter: www.ezidische-akademie.de/de/vortraege/42-vortraege/86-die-religionsgemeinschaft-der-mandaeer-in-der-heutigen-zeit.html verfügbar (letzter Zugriff 03. 07. 2014).

17 *Mandaean Human Rights Annual Report* (March 2008), nach: K. Rudolph, „Die Mandäer und ihr gnostisches Erbe", S. 202.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Schon früh waren die Mandäer Bestandteil der europäischen Religionsgeschichte, spätestens seit dem 17. Jahrhundert, als die römisch-katholischen Missionare sie „entdeckten". Zunehmend ging eine Faszination von ihnen aus, die sich in zahlreichen wissenschaftlichen Versuchen ausdrückte, den Ursprung der mandäischen Religion zu rekonstruieren. Dieses Vorhaben wurde vor allem insofern biblisch und heilsgeschichtlich relevant, als die ersten europäischen Missionare die Mandäer mit den Nachfolgern des Johannes des Täufers gleichsetzten. Damit verbunden war die Hoffnung von Theologen und Religionswissenschaftlern, dass die mandäischen Schriften wertvolle Informationen zu den ersten christlichen Jahrhunderten preisgäben. Darüber hinaus prägten die Mandäer oder das Bild, das man sich von ihnen machte, auch jene mannigfaltige alternative und abgewiesene Wissensinstanz (so W. Hanegraaff), die – nicht ohne methodologische Bedenken – hier pauschal als „Esoterik" zusammengefasst wird.

Zum Christentum nimmt der Mandäismus eine besondere Position ein: Während in seinen älteren Schriften anti-christliche, polemische Passagen zu finden sind,[18] zeichnet sich die gegenwärtige Stellung der Mandäer gegenüber dem Christentum sowie den anderen Religionen vor allem durch friedliebende Toleranz aus. Im Mandäismus wurden verschiedene religiöse Traditionen unterschiedlicher Identität reflektiert, aufgenommen, bewertet und damit transformiert. Die Komplexität des religionsgeschichtlichen Werdegangs des Mandäismus lädt daher zu einer vertiefenden Analyse der heterogenen religiösen Elemente ein, die bei der Entstehung der mandäischen Religion konstitutiv waren, sowie zu einer Diskussion über ihren Bezug bzw. ihre Stellung zur Herausbildung einer „mandäischen religiösen Identität".

Dagegen stellt der Manichäismus ein anderes Modell des interkulturellen Umgangs mit der christlichen Religion und Kultur dar. Von Anfang an war der Manichäismus eine verfolgte Religion. Vom römischen Reich wurde er als eine religiöse Bewegung wahrgenommen, die das Stigma der (persischen) Fremdheit trug,[19] und nur im Verbogenen vermochte er sich in und jenseits der damals bekannten Oikumene,[20] von Spanien und Nordafrika bis nach China (einigen Forschern zufolge sogar

18 Kurt Rudolph, „Das Christentum in der Sicht der mandäischen Religion", in: *WZKMUL.GS* 7.5 (1957–1958), S. 651–659, und „Die Dämonisierung des ‚Anderen' in der mandäischen Überlieferung. Ein Kapitel des Umgamgs von Religionen untereinander", in: Reiner Mahlke, Renate Pitzer-Reyl, Joachim Süss (Hrsg.), *Living Faith – Lebendige religiöse Wirklichkeit. Festschrift für Hans-Jürgen Greschat*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1997, S. 215–218 [beide in ders., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, NHMS 42, Brill, Leiden / New York, 1996, S. 458–491].

19 Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, WUNT 63, Mohr Siebeck, Tübingen, 1992[2], S.120–141.

20 „Imperium war ‚oikumene', die ganze bewohnte Welt. Orbis terrarum, Erdkreis, wurde mit orbis Romanus identifiziert", C. Markschies, *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, Beckssche Reihe 1692, Beck, München, 2006, S. 11. Doch hat das Christentum, wie C. Markschies zu Recht bemerkte, diese zentralistische Sichtweise überwunden, indem es sein „ideelles Zentrum" anderswo verortete, nämlich im „Orient": „und das verschiebt in jeder Hinsicht die Gewichte", ebd., S.12.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

bis nach Tibet), auszubreiten.[21] Die einzige Ausnahme bildet jener Zeitraum (762–840), in dem der Manichäismus zur offiziellen Religion des Uighurischen Reiches wurde. Dieser Umstand erforderte eine ständige Neuformulierung der manichäischen Lehre und Praxis, entsprechend der jeweiligen Kultursprache sowie den wechselnden politischen und sozialen Herausforderungen seitens der jeweiligen lokalen religiösen Konstellation.[22] Das markanteste Beispiel einer „Transformation" des Manichäismus

21 Rolf Stein, „Une mention du manicheisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'Etat par le roi Khri-sron lde-bstan", in: *Indianisme et Bouddhisme, Melanges offerts a Mgr. Étienne Lamotte*, PIOL 23, Peeters, Louvain-la-Neuve, 1980, S. 329–338; Hans-Joachim Klimkeit, „Vairocana und das Lichtkreuz. Manichäische Elemente in der Kunst von Alchi (West Tibet)", *ZAS* 13 (1980), S. 357–398; Géza Uray, „Tibet's Connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th–10th Centuries", in: Ernst Steinkellner, Helmut Tauscher (Hrsg.), *Contributions on Tibetan Language, History and Culture. Proceedings of the Csoma de Kőrös Symposium held at Velm-Vienna, Austria, 13–19 Sept. 1981*, 1. Band, WSTB 10.1, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wien, 1983, S. 399–429, mit Tafel XVII–XVIII [deutsche Fassung: „Zu den Spuren des Nestorianismus und des Manichäismus im alten Tibet (8.–10. Jahrhundert)", in: Walter Heissig, Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.), *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens: Ergebnisse eines Kolloquiums vom 24. 5. bis 26. 5. 1983 in St. Augustin bei Bonn*, StOR 13, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1987, S. 197–205]; Per Kvaerne, „Dualism in Tibetan Cosmogonic Myths and the Question of Iranian Influence", in: Christopher Beckwith (Hrsg.), *Silver on Lapis. Tibetan Culture and History, Tibet Society*, Bloomington, 1987, S. 163–174; Siegbert Hummel, „Manichäisches in der tibetischen Bon-Religion", in: *MSN* 1990, S. 21–32, und früher: ders., „Notizen zur Ikonographie der Mārīcī", in: *Monumenta Serica* 37 (1986–1987), S. 227–232. Zur fragwürdigen manichäischen Präsenz in Sibirien siehe: Otto Maenchen-Helfen, „Manichaeans in Siberia", in: Walter J. Fischel (Hrsg.), *Semitic and Oriental Studies. A Volume presented to William Popper on the Occasion of his seventy-fifth Birthday*, October 29, 1949, Berkeley / Los Angeles, 1951, S. 311–326, und Michael Knüppel, „Noch einmal zur Frage des Manichäismus in Sibirien", in: Michael Knüppel, Luigi Cirillo (Hrsg.), *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Aloïs van Tongerloo anläßlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*, StOR 65, Harrassowitz, Wiesbaden, 2012, S. 55–62, sowie Irina Nevskaya, „Old Turkic Runic Inscriptions of Religious Content in the Republic Altai: Myths and Linguistic Evidence", in: Elisabetta Ragangin, Jens Wilkens (Hrsg.), *Kutdagu nom bitig. Festschrift für Jens Peter Laut zum 60. Geburtstag*, VSUA 87, Harrassowitz, Wiesbaden, 2015, S. 323–335. Über Manichäismus in Baktrien und Georgien: David Scott, „Manichaeism in Bactria: Political Patterns and East-West Paradigms", in: *JAH* 41 (2007), S. 107–130; Tamila Mgaloblishvili, Stephen H. Rapp Jr., „Manichaeism in Late Antique Georgia?", in: J. A. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello (Hrsg.), *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, NHMS 74, Brill, Leiden / Boston, 2011, S. 263–290. Elemente für die Rekonstruktion der historischen, politischen und wirtschaftlichen Präsenz der Manichäer auf der Seidenstraße hat Takao Moriyasu gesammelt: *Die Geschichte des uigurischen Manichäismus an der Seidenstraße. Forschungen zu manichäischen Quellen und ihrem geschichtlichen Hintergrund*, übers. von Christian Steineck, [japanisches Original: 1991], StOR 50, Harrassowitz, Wiesbaden, 2004.

22 Larry Clark, „The Conversion of Bügü Khan to Manichaeism", in: R. Emmerick, W Sundermann, P. Zieme (Hrsg.), *Studia Manichaica, IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, BBWA.BA Sonderband 4, Akademie, Berlin, 2000, S. 83–123; Hans-Joachim Klimkeit, „Manichaean Kingship: Gnosis at Home in the World", in: *Numen* 29 (1982), S. 17–32 [= Manfred Heuser und H.-J. Klimkeit, *Studies in Manichaean Literature & Art*, NHMS 46, Brill, Leiden / Boston, 1998, S. 270–290].

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ist seine Anpassung an buddhistische und zum Teil daoistische Tradionen der zentral- und fernasiatischen kulturellen Landschaft, ein spannendes Thema, das hier jedoch nicht näher erläutert wird.[23]

Gegenstand der vorliegenden Untersuchungen ist das historische Verhältnis des Mandäismus mit dem Manichäismus, was eine Reihe begrifflicher und methodologischer Präzisierungen erfordert: Einerseits steht das Thema in direktem Zusammenhang mit (1) dem Problem der (Herausbildung einer) „religiösen Identität" der mandäischen Religion und andererseits (2) mit der chronologischen Einordnung verschiedener Quellen, die im Laufe unserer Argumentation herangezogen werden. Diese beiden Punkte, die im Folgenden noch ausführlich behandelt werden, sind, wie in der historisch-philologischen Forschung üblich, eng miteinander verbunden, da sowohl für Manichäismus als auch für Mandäismus „Identität" nur noch anhand der Quelltexte erschlossen werden kann.[24]

23 Grundlegend: Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Bokförlag Plus Ultra, Lund, 1985 und Gunner Mikkelsen, „Skilfully planting the Trees of Light. The Chinese Manichaica, their Central Asian Counterparts, and some Observations on the Translation of Manichaeism into Chinese", in: S. Clausen, R. Starrs, A. Wedell-Wedellsborg (Hrsg.), *Cultural Encounters: China, Japan, and the West. Essays commemorating 25 Years of East Asian Studies at the University of Aarhus*, Aarhus University Press, Århus, 1995, S. 83–108. Laut C. Markschies ist gerade die Fähigkeit der Manichäer, sich an das sie umgebende religiös-kulturelle Milieu anzupassen, die Ursache gewesen für das endgültige Verschwinden des Manichäismus: „Wer alles integriert, verliert am Schluss vollkommen sein Profil", „Von Afrika nach China", S. 16. Vgl. dazu: Hans-Joachim Klimkeit, „Buddhistische Übernahmen in iranischen und türkischen Manichäismus", in: W. Heissig, H.-J. Klimkeit (Hrsg.), *Synkretismus in den Religionen Zentralasien*, StOr 13, Harrassowitz, Wiesbaden, 1987, S. 58–75 [english in: M. Heuser, H.-J. Klimkeit, *Studies in Manichaean Literature and Art*, NHMS 46, Brill, Leiden / Boston, 1998, S. 237–253]. Dagegen haben die Mandäer Anpassung und die Einhaltung bestimmter ethischer, kulinarischer und kultischer Grenzen verbunden: „the Mandæans have managed to endure an endless string of existential threats stretching back nearly two millennia precisely by adapting, chameleon-like, to the demands and expectations of the greater societies in which they found themselves, while establishing internal taboos against any behavior that might invite controversy, by rejecting potential proselytes (thus avoiding friction with religious authorities), forbidding the bearing of arms (and avoiding friction with secular authorities), foreswearing meat (thereby avoiding the conflicts that often attend the grazing of livestock), and prohibiting intermarriage with their Muslim, Christian, and Jewish neighbors. Nevertheless, this twin strategy of accommodating their faith to the circumstances while establishing barriers to prevent full assimilation has lately begun to break down, as the Mandæans struggle to survive in a new environment – as a growing diaspora throughout the West, particularly in Australia, Western Europe, and North America", Charles G. Häberl, „Dissimulation or Assmilation? The Case of the Mandæans", *Numen* 60 (2013), S. 588 f.

24 Siehe Judith Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford, 2004, S. 7–9.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

1.1 Zum Problem der religiösen Identität des „Mandäismus“

Im Unterschied zum Manichäismus, der – als selbstbewusste, neue religiöse Schöpfung des visionären Mani – im 3. Jahrhundert gestiftet wurde, kann von einer „mandäischen Gemeinde“ erst nach dem 5. Jahrhundert die Rede sein, so Kevin van Bladel.[25] Das bestätigt vor allem die Existenz polemischer, gegen die „Mandäer“ gerichteter Traktate, die von prominenten syrischen Schriftstellern verfasst wurden, von denen uns jedoch allein deren Titel bekannt sind.[26] Die erste positive und zugleich rätselhafte Aussage über die Existenz der Mandäer liefert der nestorianische Bischof Theodor bar Kōnai in seinem Scholienbuch (Ende des 8. Jahrhunderts).[27] Diese Schrift setzt Theodors Bekanntschaft mit Elementen der Mythologie voraus, die in den mandäischen Schriften enthalten sind. Die neue politisch-religiöse Lage nach der islamischen Eroberung des Nahen Ostens dürfte nicht ohne Auswirkungen auf die Konstruktion der mandäischen religiösen Identität geblieben sein: Wegen des engen Zusammenhangs von Text- und Identitätsproduktion ist anzunehmen, dass die Mandäer sich von der islamischen Regierung herausgefordert fühlten, sich als Buchreligion selbst (neu?) zu definieren, um überhaupt geduldet zu werden. Daher fassten sie mehrere, sich sowohl nach Gattung als auch nach Inhalt voneinander unterscheidende Schriften zu „Sammelbänden“ zusammen.[28] Dieser Prozess, der erstaunliche Parallelen zu der Herausgabe einer autoritativen Koranversion in den frühislamischen Zeiten aufweist,[29] trug erheblich zur Herausbildung einer selbstständigen mandäischen religiösen Identität bei: Das Sammeln bedeutete zugleich Neudefinieren und Neugestalten. Dies zeigt sich deutlich im so genannten Johannesbuch, das eine dem Islam nachgebildete Prophetologie darstellt.[30]

Die am schwersten zu beantwortende Frage der Forschung lautet in diesem Zusammenhang: Welche war die religiöse Identität der Mandäer in der vorislamischen

25 Kevin T. van Bladel, *From Sasanian Mandaeans to Ṣābians of the Marshes*, LSIS 6, Brill, Leiden, 2017.

26 Ebd., S. 26–36.

27 Sidney [Harrison] Griffith, „Theodore bar Kônî’s Scholion: A Nestorian Summa contra Gentiles from the First Abbasid Century“, in: Nina G. Garsoïan, Thomas F. Mathews, Robert W. Thomson (Hrsg.), *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period, Dumbarton Oaks Symposium, 1980*, Dumbarton Oaks, Washington DC, 1982, S. 53–72.

28 Jennifer Hart, *The Mandaeans, as People of the Book? An Examination of the Influence of Islam on the Development of Mandaean Literature*, unveröffentlichte Dissertation, Indiana University, 2010, sowie „The Influence of Islam on the Development of Mandaean Literature“, in: Anders-Christian Jacobsen (Hrsg.), *The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity* (Religion and Normativity 1), Acta Iutlandica 84.1, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus, 2009, S. 178–191.

29 Jennifer Hart, „Making a Case for a Connection between Islam and Mandaean Literature“, in: *Aram* 22 (2010), S. 427–440.

30 Eadem, „An Unworthy Baptism Revisited“, in: Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen, David Brakke (Hrsg.), *Invention, Rewriting, Usurpation. Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity*, ECCA 11, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2011, S. 121–128.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Periode? Damit verknüpft ist die Frage nach dem Status und der chronologischen Einordnung der mandäischen Quellen.

1.2 Zur Problematik der Chronologie der mandäischen Quellen

Da die Ausprägung und literarische Manifestation einer religiösen Identität als Ergebnis einer langfristigen Entwicklung zu verstehen ist, darf die Existenz mandäischer Gruppen auch zu jenen Zeiten nicht infrage gestellt werden, in denen ähnliche direkte Belege fehlen, jedoch bleiben die genauen kulturellen und/oder kultischen Konturen dieser Gruppen im Dunkeln. Diesen Missstand zu erhellen, tragen meines Erachtens gerade die mandäischen Quellen bei, indem sie als Sammlungen unterschiedlicher Texteinheiten verschiedenen Ursprungs und Alters verstanden werden können (es sind hier vor allem die große Sammelschrift Ginza und das Johannesbuch gemeint). Bei der Erklärung der literarischen Abhängigkeiten der jeweiligen inhaltlichen Einheiten voneinander kann die Gattungskritik helfen, eine relative Chronologie festzustellen.[31] Als Prinzip gilt, dass die dichterischen Texteinheiten als älteres Textmaterial aufzufassen sind. Erstere sind Texte oder Textstücke, die auf Rhythmus und Metrik aufgebaut sind, Eigenschaften wie Wiederholung und metaphorische Sprache aufweisen und oft als selbstständige Texteinheiten in Prosatexten vorkommen.[32] Diese metrische und rhythmische Gestaltung verweist auf den liturgischen Gebrauch solcher Texte (Sitz im Leben).[33] Auch die mandäischen magischen Texte sind als besonders alt anzusehen: Z. B. wurden die mandäischen Bleirollen von R. Macuch aufgrund philologischer und paläographischer Details auf das 3. Jahrhundert datiert,[34] was jedoch im Kontext seiner Bestrebungen gesehen werden muss, die westlichen Anfänge der Mandäer möglichst früh zu datieren. Im Rahmen der gattungsgeschichtlichen Diskussion ist das Verhältnis zwischen den mandäischen magischen und liturgischen Texten schwer zu bestimmen: Um den Beschwörungen

31 Über die „relative Chronologie" in den Talmudstudien siehe Moulie Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2014, S. 49.

32 Siehe Jonas C. Greenfeld, „On Mandaic Poetic Technique", in: Maria Macuch, Christa Müller-Kessler, Bert G. Fragner (Hrsg.), *Studia semitica necnon Iranica Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1989, S. 101–108; Kerstin Eksell, „Semantic Notes on Mandaic Poetry", in: *OrSuec* 40 (1991), S. 87–94, und dies., „Three Strophic Patterns in Palestinian and some Other Semitic Poetry", in: *OrSuec* 41–42 (1992–1993), S. 82–95, sowie „Remarks on Poetical Functions of the Genitive in Some Northwestern Semitic Poetry", in: *OrSuec* 38–39 (1989–1990), S. 21–30.

33 Vgl. die Ansätze Hermann Gunkels (1862–1932) in: Werner Klatt, *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, FLRANT 100, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969, S. 104–148, sowie Klaus Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1989, S. 21–48, 84–96, 113–122.

34 Rudolf Macuch, „Altmandäische Bleirollen", in: Franz Altheim, Ruth Stiehl [Hrsg.], *Die Araber in der Alten Welt IV: Neue Funde*, Walter de Gruyter, Berlin, 1967, S. 97.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mehr „Kraft“ zu verleihen, rekurrieren die magischen Texte oftmals auf „Zitate“ aus biblischen oder liturgischen Texten.[35] Texte mandäischer und aramäischer magischer Literatur (vor allem auf Zauberschalen) sind aufgrund ihrer Übereinstimmungen synchron zu lesen, da eine chronologische Einordnung in diesem Fall schwerfällt: Es ist nicht auszuschließen, dass die (Ab)schreiber dieser Texte zwei oder mehrere Sprachen und Schriften gleichzeitig beherrscht haben könnten, abhängig von den Wünschen und der Herkunft ihrer Klienten.[36] Dies würde erklären, warum die Sprache der aramäischen, mandäischen und sogar syrischen Zaubertexte gemeinsame Merkmale aufweist, was die Annahme einer ostaramäischen κοινή (so Tapani Harviainen) rechtfertigt.

Als jung gelten indes vor allem die „esoterischen“ Erläuterungen der mandäischen Riten sowie die Anweisungen zur Durchführung verschiedener Rituale, eine Gattung, die im Mandäischen den Namen „Erläuterung“ (*šarh*) trägt. Doch enthalten auch die „esoterischen“ Auslegungen wesentliche Teile älteren Materials, das ein- und verarbeitet wurde.

1.3 Zum Thema: Beziehungen zwischen Manichäismus und „Mandäismus“

Methodologisch wird die oben angedeutete κοινή, ein Begriff, der vom finnischen Semitisten Tapani Harviainen (geb. 1944) anhand der sprachwissenschaftlichen Analyse mehrerer syrischer, aramäischer und mandäischer Zauberschalentexte vorgeschlagen wurde,[37] hier nicht nur rein sprachlich, sondern auch konzeptuell und kulturell gesehen. So kann von einer κοινή der Spekulationen über Kosmologie und Erlösung die Rede sein, was ein ständiges Interesse an solchen Themen im gesamten „syro-iranischen Kulturgebiet“ spiegelt. Die Stellung der mandäischen Literatur in diesem „Kulturgebiet“ ist eine besondere, denn anhand der heterogenen Texteinheiten unterschiedlicher Herkunft und Zielsetzung in mandäischer Sprache bekommt man einen

35 Vgl. Christa Müller-Kessler, „The Use of Biblical Quotations in Jewish Aramaic Incantation Bowls“, in: Helen R. Jacobus, Anne Katrine de Hemmer Gudme, Philippe Guillaume (Hrsg.), *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*, Biblical Intersections 11, Gorgias, Piscataway, 2013, S. 227–245. Siehe ebenfalls: Dorothea M. Salzer, *Die Magie der Anspielung. Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza*, TSAJ 134, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.

36 Charles Häberl, „Aramaic Incantation Texts between Orality and Textuality“, in: Julia Rubanovich (Hrsg.), *Orality and Textuality in the Iranian World: Patterns of Interaction across the Centuries*, JSRC 19, Brill, Leiden, 2015, S. 365–399.

37 Tapani Harviainen, *A Syriac Incanation Bowl in the Finnish National Museum, Helsinki: a Specimen of Eastern Aramaic ‘Koiné’*, Studia Orientalia 51.1, Helsinki, 1978, und *An Aramaic Incantation Bowl from Borsippa: another Specimen of Eastern Aramaic ‘Koiné’*, SO 51.14, Helsinki, 1980, sowie Christa Müller-Kessler, „Die Stellung des Koine-Babylonisch-Aramäischen auf Zauberschalen innerhalb des Ostaramäischen“, in: N. Nebes (Hrsg.), *Neue Beiträge zur Semitistik*, JBVO 5, Harrassowitz, Wiesbaden, 2002, S. 91–103.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

unerwarteten Zugang zum Reichtum der literarischen Produktion in der Region bis ins 7. Jahrhundert, wie sich anhand des Vergleichs mit den manichäischen Schriften nachweisen lässt. Ob diese literarische Produktion (verschriftet oder mündlich tradiert oder beides zusammen) einer Gemeinde zuzusprechen ist oder mehreren Gemeinden oder Gruppen, ist anhand des tradiertes Materials nicht näher zu bestimmen.[38] Nur als Arbeitshypothese ist anzunehmen, dass ein so reiches, oft widersprüchliches und diverses textuelles Material (das letztendlich „mandäisiert“ wurde) auf verschiedene Gruppen zurückzuführen ist, deren konkrete soziale und theologische Konturen im Dunkel der Geschichte verschwunden sind. Es ist eine methodologische Grundvoraussetzung der vorliegenden Arbeit, dass Einblicke in diesen historischen Prozess in den leichter datierbaren frühen manichäischen Quellen zu suchen sind, wobei der berühmten „Mani-Biographie“ (Codex Manichaicus Coloniensis) eine besondere Stellung zukommt. Abgesehen vom Problem der Authentizität der Schrift gibt es Gründe anzunehmen, dass das dort beschriebene religiöse Milieu der „Täufer“, mit dem der junge Mani sich auseinandersetzt, Merkmale „mandäischen Gedankengutes“ aufweist. Das bedeutet jedoch nicht, dass die „Täufer“ Manis eigentlich „Mandäer“ waren – eine vorschnelle Erklärung, der man im forschungsgeschichtlichen Teil der vorliegenden Untersuchung des Öfteren begegnen wird –, sondern dass sie Teil einer Gedankenwelt waren, die Spuren in den mandäischen Schriften hinterlassen hat.[39] Es soll unterstrichen werden, dass der Vergleich mandäischer und manichäischer Quellen nur vereinzelte „Momentaufnahmen“ eines ständig fließenden und sich entwickelnden textuellen und sozialen Prozesses spiegeln kann.[40]

In dieser Hinsicht sind auch die Anführungszeichen im vorliegenden Text zu verstehen: „Mandäismus“, weil weder im 3. Jahrhundert, als Mani seine Lehre predigte, noch im 4. Jahrhundert, als seine Religion sich institutionell, missionarisch und theologisch zu etablieren begann, der Mandäismus eine eigenständige religiöse Größe darstellte. Auch im 5. Jahrhundert lässt sich dessen Profil – wiewohl als religiöse Gemeinde wahrgenommen, gegen die syrische Theologen polemisierten – anhand der überlieferten externen Quellen nur schwer rekonstruieren, da eben jene polemischen Schriften nicht mehr vorhanden sind.[41] Das Wort Mandäismus (ohne Anführungszeichen) hingegen wird hier dafür verwendet, um die mandäische Gemeinde im Besitz der mandäischen Hauptschriften (Qolasta, Ginza und das „Johannes-

38 Vgl. trotzdem K. van Bladel, *From Sasanian Mandaeans to Ṣābians of the Marshes*, S. 37–46, über die Kantäer (engl. Kenthaeans).

39 Es wird hier auch von der elkasaitische Hypothese kritischen Abstand genommen.

40 Vergleiche die Bemerkungen Manfred Kropps über die Besonderheiten der äthiopischen Rechtsbücher im modernen Äthiopien, als historische Quellen: „Zwei Dokumente aus dem Archiv des äthiopischen Hofrichters liq Aṭqu (Erste Hälfte des 19. Jh. in Gondar)“, in: Peter Bruns, Heinz Otto Luthe (Hrsg.), *Orientalia Christiana. Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, EBCO 3, Harrassowitz, Wiesbaden, 2013, S. 279–308.

41 Ohne hier eine ausführliche Diskussion eröffnen zu wollen, sei angemerkt, dass die Konturen der rekonstruierten Gruppe der „pre-Mandaean Nāṣoreans“ (K. van Bladel, *From Sasanian Mandaeans to Ṣābians of the Marshes*, S. 89–97) nicht deutlich genug sind.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

buch“) zu bezeichnen, also eine religiöse Größe, die erst nach dem 7. Jahrhundert in engem Zusammenhang mit einem eigenen Schriftkorpus herausgebildet wurde.

Vielmehr ist von der Annahme auszugehen, dass im 3. oder 4. Jahrhundert verschiedene religiöse Gruppen im iranischen Südmesopotamien „mandäisches Gedankengut“ (d. h. Material, das in den mandäischen Hauptschriften zu finden ist) aufweisen, jedoch konkretere Aussagen jenseits des Textvergleichs schwer zu treffen sind. Eine Möglichkeit wäre, den Begriff „Proto-Mandäer“ zu verwenden (wie z. B. Dan Shapira), doch ist er unbefriedigend, weil er eine quasi lineare Entwicklung von den postulierten „Proto-Mandäern“ zu den heutigen Mandäern impliziert: Die historischen Prozesse sind oft viel komplexer, als dieses Modell ahnen lässt.[42] Dagegen impliziert der Begriff „mandäisches Gedankengut“ keine Theorie einer teleologischen Entwicklung und ist weit genug gefasst, um auch auf Vorstellungen bezogen zu werden, die, obwohl Teil des bunten Geflechtes der mandäischen Schriften, im Laufe des Kanonisationsprozesses nachweislich nicht völlig „mandäisiert“ wurden, d. h. auf ältere Schichten und Ebenen ihrer Entwicklung hindeuten oder als Teile der gesamten aramäischen Dichtersprache anzusehen sind.

1.4 Zu den Hauptquellen: das Problem ihrer Datierung (der Kölner Mani-Kodex, die koptischen *Kephalaia*, mandäische Literatur)

Die vorliegende Arbeit beschränkt sich, was die Hauptquellen für den Manichäismus angeht,[43] auf den manichäischen Kölner Kodex, die koptischen Psalmen und Kephalaia, wobei die erste Schrift eine besondere Stellung in der Argumentation einnimmt. Zusätzliches Material in anderen Sprachen (vorwiegend mitteliranische Dialekte, weniger in Uighurisch oder Chinesisch) wird als Ergänzung herangezogen.

Der Kölner Mani-Kodex (Codex Manichaicus Coloniensis, abgekürzt: CMC) besteht aus Pergament und gilt als das kleinste Buch der Antike (3.5 x 4.5 cm).[44] Er wurde in Ägypten gefunden, jedoch ist nichts Näheres über seine Fundumstände be-

42 Außerdem kann das Präfix „proto-“ einen ideologischen Beigeschmack in sich tragen. Man denke beispielsweise an den Versuch der nationalistischen Geschichtsschreibung im kommunistischen Rumänien der 80er-Jahre, die slawischen Elemente der rumänischen Kultur historiographisch herunterzuspielen, und zwar mit Hilfe einer Theorie über die Existenz der „Proto-Rumänen“ ab dem 6. Jahrhundert, vgl. Lucian Boia, *Geschichte und Mythos. Über die Gegenwart des Vergangenen in der rumänischen Gesellschaft*, übersetzt von Annemarie und Horst Weber, Studia Transylvanica 30, Böhlau, Köln, 2003, S. 132.

43 Für eine Typologie der Quellen für den zentralasiatischen Manichäismus siehe Xavier Tremblay, *Pour une histoire de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie Centrale d'après les sources primaires*, SÖAW 690 = VKI 28, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2001, S. 47–49.

44 „it was the size of a small matchbox“, Albert Henrichs, „The Cologne Mani Codex reconsidered“, in: *HSCP* 83 (1979), S. 351; „die Schrift ist [...] erstaunlich winzig“, A. Henrichs, L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex (P.Colon. inv.nr. 4780)“, in: *ZPE* 5 (1970), S. 100.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

kannt.[45] Ein gängiger Konsens bezüglich der Datierung des Kodex hat sich nach der Erstedition in der Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (zwischen 1975 und 1982) etabliert: Der Kodex wurde auf das 4.–5. Jahrhundert datiert, und zwar bereits von den ersten Herausgebern, „aus paläographischen Gründen".[46] Diese Datierung wurde inzwischen wiederum aufgrund der paläographischen Besonderheiten der Handschrift revidiert: Der „rechtsgeneigte ogivale Majuskel palästinischen Duktus" des Kodex weise eher auf einen Entstehungszeitraum zwischen dem 8. und dem 9. Jahrhundert hin[47] und zeige Besonderheiten eines „syro-palästinisch-sinaitischen Raum[es]" auf.[48] Es ist anzumerken, dass in dieser Argumentation inhaltliche Aspekte keine Rolle spielen[49] und diese Neudatierung mehr Probleme aufwirft, als sie lösen kann: Unerklärt bleiben z. B. die „Semitismen" des Textes,[50] sein mesopotamisches Lokalkolorit (die verschiedenen Namen der Stadt Ktesiphon, die Kenntnisse von den Tigrisüberflutungen usw.), sein Kleinformat,[51] die archaisierenden Züge der

45 Es wurde zuerst „ein Grab in Oxyryrinchos" vorgeschlagen, vgl. A. Henrichs, L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex", S. 100, später jedoch Lykopolis / Assiut, L. Koenen, „Zur Herkunft des Kölner Mani-Codex", in: *ZPE* 11 (1973), S. 240 f. Die Möglichkeit, dass der Kodex in einem Grab gefunden wurde (ebd., S. 241), wäre im Kontext der neueren Diskussion über die Funktion der Nag-Hammadi-Schriften als Grabgüter aufschlussreich. Siehe Nicola Denzey Lewis, „Death on the Nile. Egyptian Codices, Gnosticism, and Early Christian Books of the Dead", in: April DeConick, Gregory Shaw, John Turner (Hrsg.), *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean, and other Ancient Literature. Essays in Honor of BirgerA. Pearson*, NHMS 85, Brill, Leiden, 2013, S. 161–180; N. Denzey Lewis, Justine Ariel Blount, „Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices", in: *JBL* 133 (2014), S. 399–419.

46 A. Henrichs, L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex", S. 100.

47 B[oris] L[vovič] Fonkič und F[jodor] B. Poljakov, „Paläographische Grundlagen der Datierung des Kölner Mani-Kodex", in: *ByZ* 83 (1990), S. 25.

48 Ebd., S. 26.

49 „Unsere Überlegungen, die natürlich wie jeder erste Schritt vorläufigen Charakter haben, betreffen nicht im geringsten die Ansicht, dieser Text sei in unmittelbarer Umgebung Manis selbst entstanden. Allerdings halten wir es für unglücklich, die Entstehung des einzigen erhaltenen Trägers dieser Überlieferung chronologisch mit demselben Milieu, in dem auch der Text kompiliert wurde, verbinden zu wollen. [...] Sofern ersichtlich, würde die These, die Kölner Pergamenthandschrift stelle in Wirklichkeit eine später verfertigte Abschrift einer manichäischen Quelle dar, keinen Widerspruch bedeuten. Somit würde unser Bild von der Tradierung des authentischen manichäischen Schrifttums um eine Dimension erweitert. [...] Sollte sich nun unsere Hypothese über die Entstehung des KMK bewahrheiten, so würde der Kölner Mani-Kodex, als religionsgeschichtliche Quelle allgemein bekannt, überdies ein weiteres Zeugnis der Verbreitung des manichäischen Schrifttums im östlichen Mittelmeerraum im 8. Jahrhundert liefern", ebd., S. 28.

50 „Der griechischen Übersetzung liegt ein syrisches Original zugrunde", A. Henrichs, L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex", S. 104, und ausführlicher A. Henrichs, „The Cologne Mani Codex reconsidered", S. 353.

51 „The height of the individual letters never exceeded 1 mm and the text is hardly readable with the naked eye. A glass-bottle filled with water was the most likely enlarging tool used by the ancient scribes to execute such delicate calligraphy. When enlarged by modern methods, the writing is very clear and possesses distinctive proportional spacing and wide and thick strokes [...] The codex could, of course, have been merely a prophylactus in which the text copied is of

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sprache,[52] die Art des Zitierens aus den biblischen Schriften,[53] die ornamentalen Zeilenfüllungen des Textes[54] sowie der Rezeptions- und Tradierungskontext der manichäischen Schrift.[55] Auch in paläographischer Hinsicht wird mittlerweile die Neu-

little importance. Nevertheless, the high quality of the calligraphy and the trouble the scribes took to ensure legibility (even in its minute format), down to the very strict rules observed by the scribes in line-breaks involving long words, implies that it is designed to be read by members of a community which still placed considerable importance on the historical roots of the sect", I. M. F. Gardner, S. N. C. Lieu, „From Narmouthis (Medinet Madi) to Kellis (Ismant el-Kharab): Manichaean Documents from Roman Egypt", in: *JRS* 86 (1996), S. 154, 158. Die ersten Herausgeber des Mani-Kodex haben mehrere Handschriften ägyptischer Provenienz zitiert, die ebenfalls im Kleinformat erstellt sind, doch größer als die Kölner manichäische Handschrift, siehe A. Henrichs, L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex", S. 101 f.

52 „Das Griechische der Schrift ist typisch für die Zeit ihrer Entstehung. Es trägt durchaus die Spuren schulischer Ausbildung an sich [...] Das Jahrhundert Manis und die darauf folgende Epoche, in der unser Text verfasst wurde (4. Jh.), hatten ein schweres Ringen um guten Stil hinter sich. Vom ersten Jahrhundert vor Christus an begann man sich auf die Bedeutung der klassischen Literatur für die Gestaltung eigener literarischer Texte und ihren sprachlichen Wert zu besinnen", Alexander Böhlig, „Die Bedeutung des CMC für den Manichäismus", in: Luigi Cirillo (Hrsg.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti des Secondo Simposio Internazionale (Cosenza 27–28 maggio 1988)*, SR 5, Marra, Cosenza, 1990 [= A. Böhlig, *Die Bibel bei den Manichäern und verwandte Studien*, hrsg. von P. Nagel und S. G. Richter, NHMS 80, Brill, Leiden, 2013, S. 142]. Derselbe Autor hat auf die hellenistischen und attizistischen Züge in der Sprache des Kodex aufmerksam gemacht, ebd., S. [143]. Dazu hat R. P. Vaggione Elemente des ionischen Dialekts in der Sprache des Kodex entdeckt: „Who were Mani's ‚Greeks'? ‚Greek Bread' in the Cologne Mani Codex", in: *Studia Patristica* LXIV [Markus Vinzent (Hrsg.), Papers presented at the Sixteenth International Conference of Patristic Studies held in Oxford 2011, Band 12: Ascetica, Litugica, Orientalia, Critica et Philologica], Peeters, Leuven, 2013, S. 145–154.

53 Siehe A. Henrichs, L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex", S. 114–116. Hans Dieter Betz hat auf die paulinische Argumentationslinie der Mani-Zitate und Baraies-Abschnitte aufmerksam gemacht, „Paul in the Mani Biography (Codex Maichaicus Coloniensis)", in: Luigi Cirillo (Hrsg.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti des Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3–7 settembre 1984)*, SR 4, Marra, Cosenza, 1986, S. 215–234 [= ders., *Paulinische Studien* (Gesammelte Aufsätze III), Mohr-Siebeck, Tübingen, 1994, S. 163–183].

54 „After long passages of monotonous copying, a new caption was a welcome break in the scribes routine. For a brief moment, he could indulge in drawing ornaments rather than letters. And indulge he did. In fact our scribe never used the same combination of ornaments twice", A. Henrichs, „The Cologne Mani Codex reconsidered", S. 352.

55 Die „Frage [...], ob sich im 8. Jahrhundert oder etwas später tatsächlich ein kulturgeschichtlicher Zusammenhang nachweisen lässt, in dem solche Texte wie die sog. Mani-Biographie tradiert werden konnten", (B. L. Fonkič, F. B. Poljakov, „Paläographische Grundlagen der Datierung des Kölner Mani-Kodex", S. 28) wird nicht näher in Betracht gezogen. Der einzige Titel der Sekundärliteratur diesbezüglich, von den beiden russischen Autoren zitiert (Ilse Rochow, „Zum Fortleben des Manichäismus im Byzantinischen Reich nach Justinian I", in: *Byzantinoslavica* 40 [1979], S. 13–21), erwähnt jedoch ausdrücklich das Verschwinden des Manichäismus schon im 7. Jahrhundert im Byzantinischen Reich (ebd., S. 18). Was übrig geblieben ist, sind häresiographische Etiketten, die gerne auf „Häresien" geklebt wurden. Über den Namen „Manichäer" für die Gegner der Ikonenverehrer siehe Wolfram Brandes, „Pejorative Phantomnamen im 8. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Theophanes und deren Konsequenzen für die historische Forschung", in: Lars M. Hoffmann (Hrsg.), *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur by-*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

datierung infrage gestellt, wenngleich bislang noch keine ausführliche Analyse des Kölner Mani-Kodex und der anderen zum Vergleich herangezogenen Handschriften vorgenommen wurde.[56] Bis zur abschließenden Klärung ist es ratsam, bei der ersten vorgeschlagenen Datierung (4.–5. Jahrhundert) zu bleiben.[57]

Neben dem griechischen Mani-Kodex werden zu Argumentationszwecken in der vorliegenden Untersuchung oftmals auch die koptischen manichäischen Kephalaia herangezogen (Berliner Sammlung). Diese in Ägypten vom Koptologen Carl Schmidt (1868–1938) entdeckte Schrift liegt heute in zwei Teilen vor, die in Berlin und in Dublin aufbewahrt werden. Im Unterschied zum Berliner Teil der Kephalaia, der inzwischen fast vollständig ediert ist,[58] liegt für den Dubliner Teil noch keine Edition vor.[59]

Die Datierung dieser Schrift wird bis heute kontrovers diskutiert, meistens hinsichtlich ihrer Gattung (eine summa theologica, so M. Tardieu),[60] die eine lange Entstehungszeit beansprucht habe.[61] Dass sie in den koptischen Homilien erwähnt wird,

zantinischen Geschichte und Kultur, MVB 7, Harrassowitz, Wiesbaden, 2005, S. 109–117.

56 Siehe Ulrich Schmid, „Reassessing the Palaeography and Codicology of the Freer Gospel Manuscript", in: Larry W. Hurtado (Hrsg.), *The Freer Biblical Manuscripts. Fresh Studies of an American Treasure Trove*, Society of Biblical Literature Text-Critical Studies 6, Brill, Leiden-Boston, 2006, S. 246–248. Man beachte auch das Misstrauen Luigi Cirillos: „tale datazione è motivata unicamente da argomenti di natura paleografica, la cui interpretazione non è del tutto escluso che possa dipendere anche da criteri soggetivi di valutazione. In particolare non viene spiegato perché e per chi sarebbe stato prodotto il Mani-Codex in una data tarda come quella che è stata indicata", in: Gherardo Gnoli (Hrsg*.), Il Manicheismo, Band I: Mani e il Manicheismo*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore [Milano], 2002, S. 5, Anm. 2.

57 Andere Spezialisten der Paläographie datieren den Kölner Kodex jedoch ebenfalls auf das 5. Jahrhundert, vgl. Eric G. Turner, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, hrsg. von P. J. Parsons, BICS.SP 46, Institute of Classical Studies – University of London, London, 1987², S. 129.

58 [Hans Jakob Polotsky, Alexander Böhlig (Hrsg.)], *Kephalaia*, 1. Hälfte (Lieferung 1–10), MHSMB 1[.1], Kohlhammer, Stuttgart, 1940; A. Böhlig (Hrsg.), *Kephalaia*, Zweite Hälfte [Lieferung 11–12], MHSMB 1[.2], Kohlhammer, Stuttgart, 1966; Wolf-Peter Funk (Hrsg.), *Kephalaia* I, Lieferung 13–14 [Seiten 291–366], MHSMB 1[.3], Kohlhammer, Stuttgart, 1999; Wolf-Peter Funk (Hrsg.), *Kephalaia* I, Lieferung 15–16 [Seiten 366–440], MHSMB 1[.4], Kohlhammer, Stuttgart, 2000.

59 Søren [Møller] Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Facsimile Edition, Band 1: Kephalaia*, CO 14, Patrick Cramer, Genf, 1986 sowie ders., „The Reconstruction of the Manichaean Kephalaia", in: Paul Mirecki, Jason BeDuhn (Hrsg.), *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichean Sources*, NHMS 43, Brill, Leiden, 1997, S. 143–159. Für eine Übersicht siehe James R. Robinson, The Manichaean Codices of Medinet Madi, James Clarke & Co., Cambridge, 2015 und für die aktuellsten Angaben: Iain Gardner, „Introduction to the Chester Beatty Kephalaia Codex", in: Iain Gardner, Jason B. BeDuhn, Paul Dilley (Hrsg.), *Mani at the Court of the Persian Kings. Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, NHMS 87, Brill, Leiden, 2015, S. 1–12.

60 M. Tardieu, *Le manichéisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981², S. 67.

61 Vgl. Iain Gardner, „Towards an Understanding of Mani's Religious Development and the Archaeology of Manichaean Identity", in: Carole M. Cusack, Christopher Hartney (Hrsg.), *Religion and Retributive Logic. Essays in Honour of Professor Garry W. Trompf*, NBS 126, Brill, Leiden, 2010, S. 147–158.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

trägt ebenfalls nichts zu ihrer Datierung bei,[62] da der Autor der Homilien eine frühere Edition der Kephalaia gekannt haben könnte, die er als Manis Werk betrachtete.[63] Auch wenn diese Schrift eine Systematisierung der Lehre Manis darstellt und von seinen Jüngern der zweiten oder dritten Generation niedergeschrieben wurde, darf sie nicht als ein unbedeutender Zusatz angesehen werden. Als Entstehungszeit der koptischen Version, der eine ältere griechische (oder syrische?) zugrunde liegt, ist demzufolge das 4. oder 5. Jahrhundert anzunehmen.[64]

Dasselbe Problem ist auch im Falle des manichäischen „Psalmenbuches" spürbar, doch scheint es, dass zumindest einige Teile davon sehr altes Material beinhalten. Niedergeschrieben wurde das koptische „Psalmenbuch" im 4. Jahrhundert, wie der erste Herausgeber betonte, wahrscheinlich mindestens Teile davon aus mitgebrachten syrischen Büchern.[65] Die „Psalmen"[66] geben dichterische Passagen wieder, deren Stellung im liturgischen Leben der ägyptischen Manichäer noch nicht ausführlich untersucht wurde.[67] Zumindest einige Teile (wie z. B. die „Thomas-" und „Herakleides-Psalmen") beinhalten altes Material, das mit dem mandäischen liturgischen Material verglichen werden kann.[68] Aus inhaltlichen Gründen wurde demzu-

62 ⲉⲓⲣⲓⲙⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ, ManHom 18.6, „ich weine über die Kephalaia". Siehe die Überlegungen N. A. Pedersens: „The dating of the Kephalaia is therefore the crucial point. It is credible that the work is very old and based on Mani's oral teaching? For Sundermann ManHom 18.6 is an argument in support of Kephalaia's old age, but in our context this argument would have to assume what must first be demonstrated", *Studies in the Sermon on the Great War. Investigations of a Manichaean-Coptic Text from the fourth Century*, Aarhus University Press, Århus, 1993, S. 92. Hier wird auf W. Sundermann, „Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I", in: *AoF* 13 (1986), S. 86 und Anm. 191 [= ders., *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Christiane Reck, Dieter Weber, Claudia Leurini, Antonio Panaino, SOR 89.1, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rom, 2001, Band 1, S. 263] verwiesen.

63 N. A. Pedersen, *Studies*, S. 93. Obwohl die manichäische Homilie dem Koustaios zugeschrieben wird, kann dies nicht als ein Beweis gelten, dass damit Κουσταῖος ὁ υἱὸς τοῦ Θησαυροῦ τῆς Ζωῆς (CMC 114.6–7) aus dem griechischen Kodex gemeint ist. Siehe N. A. Pedersens: „it may be noted that 'Koustaios' as the author's name does not occur in the surperscription or 'colophon' but only on the page headings. These headings might be secondary compared with the text itself, in other words they might merely express a tradition. The author's name may therefore be a pia fraus", *Studies*, S. 90.

64 Zum Problem dieser Gattung bereits in der iranischen manichäischen Literatur siehe W. Sundermann, „Iranische Kephalaiatexte?", in: Gernot Wießner, Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.), *Studia Manichaica. 2. Internationaler Kongress zum Manichäismus, 6.–10. August 1989 St. Augustin / Bonn*, StOR 23, Harrassowitz, Wiesbaden, 1992, S. 305–318 [= ders., Manichaica Iranica II, S. 667–680].

65 Siehe C. R. C. Allberry, „The Psalms", in: ders. (Hrsg.), *A Manichaean Psalm-Book*, Part II, MHSMB 2, Kohlhammer, Stuttgart, 1938, S. xix.

66 Zur Gattung „Psalmen" in der koptisch-manichäische Literatur und ihrer liturgische Verortung siehe Gregor Wurst, *Das Bemafest der ägyptischen Manichäer*, ASKÄ 8, Oros, Altenberge, 1995, S. 84–106.

67 Die Untersuchungen von Henri-Charles Puech ausgenommen: „Liturgie et pratiques rituelles dans le Manichéisme", in: ders., *Sur le Manichéisme et autre essais*, Flammarion, Paris, 1979, S. 235–394.

68 Trogny Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book. Prosody and Mandaean Parallels*, AVEU 55, Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1949; Siegfried Richter, *Exegetisch-*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

folge mindestens dieser Teil des manichäisch-koptischen „Psalmenbuches“ ins 3. Jahrhundert verlegt und als „chronologischer Fixpunkt“ in der Geschichte der Gnosis angesehen (C. Colpe folgend).[69] Dies gilt auch hier als Arbeitshypothese, abgesehen von den hiervon abweichenden Ausführungen C. Colpes über das Wesen der „orientalischen Gnosis“.

Andererseits ist eine klare Chronologie der mandäischen Schriften[70] kaum festzumachen. Die älteste erhaltene mandäische Handschrift stammt aus dem 16. Jahrhundert,[71] die Inhalte der Texte sind dagegen viel älter als die Handschriften. In der vorliegenden Untersuchung wird, mit Blick auf die Gattungen der mandäischen Schriften, die folgende „relative Chronologie“ vorgeschlagen (von jüngeren zu älteren Gattungen): liturgische Unterweisungen (šarh) – esoterische Ritenauslegungen (pl. razia) – das Johannesbuch – Ginza – liturgische Literatur (Qolasta) – magische Literatur (Zauberschalen und -rollen usw.). Diese „relative Chronologie“ ist nur als Arbeitshypothese anzusehen; die Tatsache der wechselseitigen Einflüsse der verschiedenen Gattungen aufeinander wird dadurch nicht geleugnet. Diesen Wechselwirkungen werde ich, wo für die Argumentation erforderlich, ausführlicher nachgehen. Die Schrift Haran gauaita, „die einzige Schriftrolle historisch-legendären Inhalts, die wir bisher kennen“[72] wird im Hinblick auf die mythische Geschichtsvorstellung der Mandäer ausführlicher untersucht.[73]

literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches, ASKÄ 5, Oros, Altenberge, 1994, und ders., *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides. Untersuchungen zum Seelenaufstieg und zur Seelenmesse bei den Manichäern*, SKCO 1, Reichert, Wiesbaden, 1998, passim.

69 C. Colpe, „Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt in der Geschichte der orientalischen Gnosis“, in: *JbAC* 7 (1964), S. 77–93 [= ders., *Kleine Schriften, Band VI: Abteilung I: Gnostica und Manichaica*, hrsg. von Marco Torini und Andreas Löw, Freie Universität zu Berlin, Berlin, 1996, S. 60–78].

70 Für einen Überblick siehe K. Rudolph, „Die mandäische Literatur. Bemerkungen zum Stand ihrer Textausgaben und zur Vorbereitung einer Ginza-Edition“ in: R. Macuch [Hrsg.], *Zur Sprache und Literatur der Mandäer*, Studia Mandaica 1, de Gruyter, Berlin / New York, 1976, S. 147–170 [= ders., Gnosis und spätantike Religionsgeschichte, S. 339–372].

71 Diese Handschrift (Cod. Par. XI), datiert auf 1529/1530, ist ein „Hochzeitformular“ so Theodor Nöldeke, *Mandaeische Grammatik*, Buchhandlung des Waisenhauses, Halle, 1875 [Nachdruck: 1964, 2005 usw.], S. xxiii–xxiv. Die Sprache dieses Textes hat bereits viele Gemeinsamkeiten mit dem Neu-Mandäischen, dürfte aber älter sein, so R. Macuch, *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, de Gruyter, Berlin, 1965, S. lvi.

72 K. Rudolph, „Die mandäische Literatur“, S. 156 [348].

73 Zitiert wird die neue Edition anhand von vier Handschriften, die von Dr. Bogdan Burtea (Seminar für Arabistik und Semitistik, Freie Universität zu Berlin) für den Druck vorbereitet wird (voraussichtliche Veröffentlichung: Ende 2017, Harrassowitz, Wiesbaden). Ich möchte an dieser Stelle meinen herzlichen Dank dafür ausdrücken.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

1.5 Zum Problem der Identität der „Täufer“ Manis

Es wird hier bewusst darauf verzichtet, die im griechischen manichäischen Kodex beschriebenen „Täufer“ als „Elkasaiten“ zu bezeichnen.[74] Denn die überlieferten Angaben der christlichen und muslimischen Häresiographen über Elchasai, obwohl sie im Einzelnen in Verbindung mit den Angaben des Kölner Mani-Kodex gebracht werden können, sind nicht ausreichend, um eine historisch gesicherte Identifizierung der „Täufer“ Manis als „Elkasaiten“ vorzunehmen. Vielmehr gibt es noch keinen Konsens unter den Gelehrten, die das Elchasai-Problem ausführlich behandelt haben.[75]

Zur Einordnung der „Täufer“ Manis als „judenchristliche“ Gruppe lässt sich feststellen, dass der Begriff „Judenchristentum“ immer wieder aufs Neue angegriffen, definiert und kritisiert wurde.[76] Dazu möchte ich hier lediglich anmerken, dass die reli-

74 So wie z. B. Simon C. Mimouni, „Les origines ethnico-religieuses de Mani“, in: Mohammad Ali Amir-Moezzi, Jean-Daniel Dubois, Christelle Jullien, Florence Jullien (Hrsg.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, BEHE.SR 142, Turnhout, Brepols, 2010, S. 399–410. Vgl. auch R. Merkelbachs Auffassung, dass die „Täufer“ Manis die „Mughtasila“ der arabischen Quellen über den Manichäismus gewesen seien, als „eine der elchasaitischen Gruppen im Gegensatz zu den anderen Aufspaltungen der Elchasaiten“, „Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs“, in: Peter Bryder (Hrsg.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5–9, 1987*, LSAAR 1, Plus Ultra, Lund, 1988, S. 107 [= ders., *Philologica. Ausgewählte Kleine Schriften*, hrsg. von W. Blümel, H. Engelmann, B. Kramer, J. Kramer, C. E. Römer, B. G. Teubner, Stuttgart / Leipzig, 1997, S. 402].

75 Siehe Wilhelm Brandt, *Elchasai – ein Religionsstifter und sein Werk. Beiträge zur jüdischen, christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte*, Hinrichs, Leipzig, 1912; Luigi Cirillo, *Elchasai e gli Elchasaiti. Un contributo alla storia delle communità giudeo-cristiane*, SR 1, Marra, Cosenza, 1984 (non vidii) und Gerard P. Luttikhuizen, *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the 2nd Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists*, TSAJ 8, Mohr Siebeck, Tübingen, 1985, sowie die Besprechung dieses Buches durch F. Stanley Jones, in: *JbAC* 30 (1987), S. 200–209, und die folgenden Aufsätze des Letzteren: „The Book of Elchasai and its Relevance for Manichaean Institutions, with a Supplement: The Book of Elchasai Reconstructed and Translated“, *Aram* 16 (2004), S. 179–215, und „The Genre of the Book of Elchasai: a Primitive Church Order, not an Apocalypse“, in: A. Özen (Hrsg.), *Historische Wahrheit und theologische Wissenschaft. Gerd Lüdemann zum 50. Geburtstag*, Peter Lang, Franfurt a. M., 1996, S. 87–104, alle in: F. Stanley Jones, *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana. Collected Studies*, OLA 203, Peeters, Leuven, 2012, S. 359-431 nachgedruckt. Vgl. die besonders skeptische Stellung von Albert de Jong zu diesem Problem: „A quodam Persa existiterunt. Re-Orienting Manichaean Religions“, in: Alberdina Houtman, A. de Jong, Magda Misset-van de Weg (Hrsg.), *Empsychoi logoi: Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, AJEC 73, Brill, Leiden, 2008, S. 81–106, sowie „The Cologne Mani Codex and the Life of Zarathushtra”, in: Geoffrey Herman (Hrsg.), *Jews, Christians and Zoroastrians. Religious Dynamics in a Sasanian Context*, JC 17, Gorgias Press, Piscataway, 2014, S. 129–147.

76 Siehe z. B. die Kritik von Daniel Boyarin, „Rethinking Jewis Christianity: an Argument for dismantling a Dubious Category“, *JQR* 99 (2009), S. 7–36, sowie ausführlich ders., *Borderlines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Philadelphia Press, Philadelphia, 2004 (deutsche Übersetzung von Gesine Palmer: *Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums*,

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gionsgeschichtliche Kategorie „Judenchristentum“ pauschal für Gruppen verwendet wird, die die Einhaltung bestimmter alttestamentlicher Reinheitsvorschriften (z. B. rituelle Waschungen) mit der Anerkennung der Rolle von Jesus Christus in der Heilsgeschichte verbanden.[77]

Bezüglich der Frage des Verhältnisses der „Täufer“ Manis zum Mandäismus – die sich schon die ersten Herausgeber des griechischen Mani-Kodex gestellt haben[78] – gilt hier als Arbeitshypothese, dass die Gemeinde, in der Mani aufwuchs, so wie sie in der Mani-Biographie beschrieben ist, mit keiner uns aus antiken Quellen bekannten religiösen Bewegung Mesopotamiens konkret zu identifizieren ist. Die mandäischen Schriften, die gemäß einer gattungsorientierten relativen Chronologie als älter eingestuft werden können, sind jedoch eine große Hilfe bei der religionsgeschichtlichen Einordnung der Gemeinde des jungen Mani als Teil der spätantiken mesopotamischen Religiosität. Denn sie haben Schriften bzw. Teile von Schriften integriert, deren Inhalt als Vergleichsmaterial zur Erklärung einiger Aspekte des manichäischen griechischen Kodex herangezogen werden können.

1.6 Zur Problematik der Erforschung von Manichäismus und Mandäismus und weitere Aufgaben

Obwohl offensichtlich der ägyptische Manichäismus eine Instanz der Anpassung der manichäischen Lehre an ein christlich geprägtes kulturelles Umfeld des ägyptischen Missionsgebietes darstellt,[79] wird in der vorliegenden Untersuchung nicht streng zwi-

ANTZ 10, Institut Kirche und Judentum, Berlin, 2009). Siehe auch J. Taylor, *Christians and Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford University Press, Oxford, 1993, gegen das Forschungsparadigma der Franziskaner (Emmanuele Testa, Bellarmino Baggati, Frederic Manns). Für eine Begriffsuntersuchungen siehe Hella Lemke, *Judenchristentum zwischen Ausgrenzung und Integration. Zur Geschichte eines exegetischen Begriffes*, HTS 25, Lit, Münster, 2001, und C. Colpe, „Das deutsche Wort ‚Judenchristen‘ und ihm entsprechende historische Sachverhalte“, in: S. Shaked, D. Shulman, G. Stroumsa (Hrsg.), *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions Dedicated to RJ Zwi Werblowsky*, NBS 50, Brill, Leiden, 1987, S. 50–68 [= C. Colpe, *Der Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, ANTZ 3, Institut Kirche und Judentum, Berlin, 1990^2, S. 38–58].

77 James Carleton Paget, „Jewish Christianity“, in: William Horbury, W. D. Davies, John Sturdy (Hrsg.), *The Cambridge History of Judaism, Band 3: The Early Roman Period*, Cambridge University Press, Cambridge Mass., 1999, S. 731–775. Für eine Verteidigung der Brauchbarkeit dieses Begriffes siehe Dylan M. Burns, *Apocalypse of the Alien God. Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014, S. 1.

78 Siehe den Abschnitt mit dem Titel „Waren die Täufer Mandäer?“ in: A. Henrichs, L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex“, S. 133–140.

79 Desmond Durkin-Meisterernst, „Wie persisch war der Manichäismus in Ägypten? Wie ägyptisch ist er geworden?“, in: Frank Feder, Angelika Lohwasser (Hrsg.), *Ägypten und sein Umfeld in der Spätantike: Vom Regierungsantritt Diokletians 284/285 bis zur arabischen Eroberung des Vorderen Orients um 635–646*. Akten der Tagung vom 7.–9. 7. 2011 in Münster, Philip-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

schen ägyptischem und persischem Manichäismus unterschieden, d. h. es werden die koptischen und mitteliranischen Quellen in Ergänzung zueinander vorgestellt, ungeachtet der „Kirchenspaltung" der zentralasiatischen Manichäer.[80] Eine Begründung dafür liegt in der erstaunlichen Ähnlichkeit der wichtigsten manichäischen religiösen Vorstellungen, trotz in Einzelheiten unterschiedlichen sprachlich-kulturellen Ausdrucks. Akzente, die durch ein Lokalkolorit der Quellen entstehen, (z. B. verschiedene kulturgebundene Namen der Lichtsäule usw.) werden selbstverständlich erwähnt.

Die Frage nach einem (juden-)christlichen oder aber eher iranischen Charakter der manichäischen und mandäischen Religion kann hier nicht beantwortet werden. Eine Beurteilung hängt oft vom Fachgebiet der jeweiligen Forscher ab, die diese Religionen analysiert haben: So wird ein Iranist dazu neigen, eher den iranischen Aspekt des Manichäismus oder Mandäismus zu betonen (wie Gherardo Gnoli, Skjaervo und Christiane Reck für den Manichäismus, oder Geo Widengren für beide),[81] ein Kirchenhistoriker dagegen den christlichen (Alexander Böhlig, Nicholas Baker-Brian, Johannes van Oort).[82] Das Problem ist nicht einfach zu lösen, auch wenn die mani-

pika 61, Harrassowitz, Wiesbaden, 2013, S. 207–219.

80 Gemeint ist hier die Enstehung der „manichäischen Kirche des Ostens" (*dēn ī Xuarāsān*) durch Šad-Ohrmezd, siehe Clauda Leurini, *The Manichaean Chruch. An Essay mainly based in the Texts from Central Asia*, SOR NS 1, IsMEO, Rom, 2013, S. 3, 36–40.

81 Gherardo Gnoli, *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, TIEI 11, Klincksieck, Paris, 1985; Christiane Reck, „Der Manichäismus als iranische Religion", in: Ludwig Paul (Hrsg.), *Handbuch der Iranistik*, Reichert, Wiesbaden, 2013, S. 171–184, sowie die Irano-Manichaica I–IV Aufsätzeserie von Prods Oktor Skjaervø: „Iranian Elements in Manicheism: a Comparative Contrastive Approach. Irano-Manichaica I", in: Ryka Gyselen (Hrsg.), *Au carrefour des religions. Hommages à Philippe Gignoux*, RO 7, Paris, 1995, S. 263–284; „Counter-Manichaean Elements in Kerdīr's Inscriptions. Irano-Manichaica II", in: Luigi Cirillo, Alois van Tongerloo (Hrsg.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi 'Manicheismo e Oriente cristiano antico'*, Arcavacata di Rende-Amantea, 31 agosto – 5 settembre 1993, MS 3, Brepols, Louvain, 1997, S. 313–342; „Iranian Epic and the Manichean Book of Giants. Irano-Manichaica III", in: *AOASH* 48.1–2 (2005) [= E. Jeremias (Hrsg.), Zsigismond Telegdi Memorial Volume, erschienen 1997], S. 187–223; „Zarathustra in the Avesta and in Manicheism. Irano-Manichaica IV", in: *La Persia e l'Asia centrale da Alessandro al X secolo* (Roma, 9–12 novembre 1994), Academia Nazionale dei Lincei, Rom, 1996 [erschienen 1997], S. 597–628.

82 Alexander Böhlig, „Christliche Wurzeln im Manichäismus", in: *BSAC* 15 (1960), S. 41–61 [= ders., Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte, AGSJU 6, Brill, Leiden, 1968, S. 202–221 und G. Widengren (Hrsg.), *Der Manichäismus*, WdF 158, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, S. 225–246] und darüber: Peter Nagel, „Alexander Böhlig – ein Leben für die Wissenschaft vom Christlichen Orients", in: A. Böhlig, *Die Bibel bei den Manichäern und verwandte Studien*, hrsg. von Peter Nagel, Siegfried G. Richter, NHMS 80, Brill, Leiden, 2013, S. 13 f. Laut Nicholas Baker-Brian stellt der Manichäismus „one example of an ancient Mesopotamian form of Christianity" dar, *Manichaeism. An Ancient Faith rediscovered*, T&T Clark, London / New York, 2011, S. 24. So auch Johannes van Oort über den Manichäismus als „in essence – a Christian heretical movement", in „Preface 'Augustine and Manichaean Christianity': a Testimony to a Paradigm Shift in Augustinian Studies?", in: ders. (Hrsg.), *Augustine and Manichaean Christianity. Selected papers from the first South African Conference on Augustine of Hippo*, University of Pretoria, 24–26 April 2012, NHMS 83, Brill, Leiden, 2013, S. x.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

chäische Christologie in Betracht gezogen wird.[83] Wenn in der Vergangenheit manichäische koptische Quellen als Argumente für eine christliche Verortung und Verwurzelung des Manichäismus herangezogen wurden, ist dazu anzumerken, dass Quellenart und -sprache nicht entscheidend sind: Bisher unedierte koptische Manichaica weisen dezidiert auf iranisches Material hin.[84] Das Problem des religiösen Hintergrundes des Manichäismus wird dadurch zusätzlich erschwert, dass sowohl jüdisches als auch indisches Gedankengut von dieser Religion absorbiert wurde.[85] Alte religionsgeschichtliche Erklärungsmodelle (z. B. der Synkretismus) werden heutzutage infrage gestellt[86] und dürfen nur mit Vorsicht und begrenzt angewendet werden.[87] Der Manichäismus kann auch als eine „neue Religion" bezeichnet werden,[88] wobei Ansätze der Forschung über gegenwärtige „neue religiöse Bewegun-

83 Ernst Waldschmidt, Wolfgang Lenz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, APAW 1926.4, Berlin, 1926; Eugen Rose, *Die manichäische Christologie*, StOR 5, Harrassowitz, Wiesbaden, 1979 (ursprünglich: Marburger Dissertation 1937); Majella Franzmann, *Jesus in the Manichaean Writings*, Clark, London, 2003; Jason BeDuhn, „The Manichaean Jesus", in: Olav Hammer (Hrsg.), *Alternative Christs*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, S. 51–70.

84 Vgl. die Aufsätze von Jason BeDuhn, „Paralles between Coptic and Iranian Kephalaia: Goundesh and the King of Touran", „Iranian Epic in the Chester Beatty Kephalaia", und „Mani and the Crystallization of the Concept of 'Religion' in third Century Iran", sowie Paul Dilley, „Also schrieb Zarathustra? Mani as Interpreter of the 'Law of Zarades'", alle in: Iain Gardner, Jason BeDuhn, Paul Dilley (Hrsg.), *Mani at the Court of the Persian Kings. Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, NHMS 87, Brill, Leiden, 2015, S. 52–74, 101–135, 136–158, 247–275.

85 John C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1992, und *Heralds of that Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*, NHMS 41, Brill, Leiden, 1994. Über mögliche Verbindungen zwischen den Jainismus und Manichäismus hat Richard Frye schon aufmerksam gemacht: „Manichaean Notes", in: Gernot Wießner, Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.), *Studia Manichaica, II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, 6.–10. August 1989, St. Augustin / Bonn*, StOr 23, Harrasowitz, Wiesbaden, 1992, S. 93–97. Darüber siehe ausführich: Max Deeg, Iain Gardner, „Indian Influence on Mani reconsidered: the Case of Jainism", in: *International Journal of Jaina Studies* 5.2 (2009), S. 1–30: www.soas.ac.uk/research/publications/journals/ijjs/file49418.pdf aufrufbar (lezter Zugriff 11. 04. 2017).

86 Siehe: Ulrich Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes, GOF – Grundlagen und Ergebnisse* 2, Harrassowitz, Wiesbaden, 1982, sowie Kurt Rudolph, „Synkretismus – vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff", in: *Humanitas Religiosa. Festschrift für Haralds Beizais zu seinem 70. Geburtstag,* dargebracht von Freunden und Kollegen, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1979, S. 193–212 [= ders, Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft, NBS 53, Leiden, Brill, 1992, S. 193–215].

87 Z. B. in der Ritualstudien, vgl. Charles Stewart, „Creolization, Ritual and Syncretism: from Mixture to Crystallization", in: Andreas Pries, Laetitia Martzolff, Claus Ambos, Robert Langer (Hrsg.), *Rituale als Ausdruck von Kulturkontakt: ‚Synkretismus' zwischen Negation und Neudefinition. Akten der interdisziplinären Tagung des Sonderforschungsbereiches ‚Ritualdynamik' in Heidelberg, 3.–5. Dezember 2010*, StOR 67, Harrassowitz, Wiesbaden, 2013, S. 1–10.

88 Über den Manichäismus als Gründer- oder Stifterreligion siehe Wolf B. Oerter, „Der Manichäismus in systematisch-vergleichender Sicht", in: David W. Johnson (Hrsg.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington, 12–15 August 1992*, Band 2.2, C. I. M., Rom, 1993, S. 330–332; Wassilios–Klein, „Mani", in: Peter–Antes (Hrsg.), *Große Religionsstifter: Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Mihammad, Nānak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi*, Beck, Mün-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gen“ einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Religion des Mani liefern können.[89] Vielmehr erweist sich eine integrative Analyse aller vorgeschlagenen Forschungsrichtungen als der geeignete methodologische Weg in der Erforschung des Manichäismus.[90]

Es wird demnach in der vorliegenden Arbeit keinesfalls angestrebt, eine (neue) Theorie über die Ursprünge des Manichäsmus vorzustellen, sondern nur darauf hingewiesen, dass eine Erforschung der ostaramäischen Religiosität, soweit sie sich anhand der älteren datierbaren Quellen rekonstruieren lässt, wichtige Ansätze zur Erklärung dunkler Stellen in den manichäischen Schriften beitragen kann. Es fehlt nicht an theoretischen Modellen, die die Beziehungen zwischen Manichäern und (Proto-)Mandäern erkären können: Sei es, dass beide über eine „gemeinsame Einheit des Diskurses“ verfügen (so Y. Elman über mesopotamische Rabbis und Zoroastrier),[91] über denselben *text-scape* (S. Secunda),[92] sei es, dass sie sich aus demselben Ideenfluss speisen („whirlpool effect“, G. Stroumsa)[93] oder sich einfach eine gemeinsame religiöse koinē teilen.[94]

chen, 1992, S. 72–90. Für eine religionshistorische Typologie der gestifteten Religionen, vgl. Fabio Mora, „Religioni fondate“, in: *Archaeus* 7 (2003), S. 37–78.

89 Siehe bereits David Brakke, der hingeweisen hat, dass die spätantike „Gnosis“ Züge eines „audience cult“ aufweist, in: *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2010, S. 87. Zu den sozialen Mechanismen einer „neuen Religion“ in Verbindung mit den Anfängen der manichäischen Religion siehe Siehe David G. Bromley, „Charisma and Leadership: Charisma and Charismatic Authority in New Religious Movements“, in: George D. Chryssides, Benjamin E. Zeller (Hrsg.), *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, Bloomsbury, London, 2014, S. 103–117.

90 Vgl. Andrea Piras, „Shared Terminologies between Christianity and Manichaeism“, in: *Nāmeye Irān-e Bāstān* 12 (2014), S. 25–46.

91 Yaakov Elman, „Middle Persian Culture and Babylonian Sages. Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Culture“, in: Charlotte Elisheva Fonrobert, Martin S. Jaffee (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, S. 188. Vgl. „common stock of imagery“: Timothy Pettipiece, „Parallel Paths: Tracing Manichaean Footprints along the Syriac Book of Steps“, in: Kristian S. Heal, Robert A. Kitchen (Hrsg.), *Breaking the Mind. New Studies in the Syriac 'Book of Steps'*, The Catholic Univ. of America Press, Washington, 2014, S. 39.

92 Shai Secunda, *The Iranian Talmud. Reading the Bavli in its Sasanian Context*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014, S. 131, 145.

93 Guy G. Stroumsa, *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2015, S. 149.

94 Dieses Modell wird hier bevorzugt. Vgl. A. Böhlig über den Manichäismus als „koine-Religion“ in: ders., „Manichäismus“, in: *TRE* 22, 1992, S. 26; koinē, als Merkmal der täglichen Interaktion zwischen religiösen Gruppen, vgl. Michal Bar-Asher Segal, *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, S. 59; oder breiter aufgefasst: „a Near Eastern – Mediterranaean koinē of forms and traditions“, Walter Burkert, „Signs, Commands and Knowledge. Ancient Divination between Enigma and Epiphany“, in: Sarah Iles Johnson, P. Struck (Hrsg.), *Mantikē. Studies in Ancient Divination*, RGRW 155, Brill, Leiden, 2005, S. 28.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Es wird hier eine Untersuchung der griechischen Mani-Biographie bevorzugt, die den Akzent auf Textinhalt und weniger auf Textgestalt setzt. Eine ausführliche kontextualisierende Studie über die Materialität dieses Textes (Gestaltung, Form, Ausfertigung, Bindung, Material und Zweckbestimmung der Handschrift; Paläographie, Ornamente der Schrift usw.) steht noch aus, obwohl sie in mehrfacher Sicht vielversprechend wäre. Es ist zu hoffen, dass die Prinzipien der „neuen Philologie“[95] auch im Fall des Codex Manichaicus Coloniensis Anwendung finden werden. Auf dem Gebiet der Mandäistik bleibt noch viel zu tun. Als besonders fruchtbar und aufschlussreich werden sich performativitätsphilologische Untersuchungen der mandäischen rituellen Schriften[96]oder Analysen der komplexen mandäischen Intertextualität erweisen.[97]

Andere Motive, Themen oder Vorstellungen in den manichäischen und mandäischen Schriften zu untersuchen, wird Aufgabe künftiger Forschung sein.[98] Diese

95 „[A]t the heart of New Philology is a focus on the material artifact constitutes by the manuscript. [...] New Philology pinpoints the fact that a literary work does not exist independently of its material embodiment, and that this physical form is part of the meaning of the text. This means that when studying a text, it is important to also study the manuscript , the relationship between the text and for instance the form and layout of the manuscript, as well as other features of the material text carrier: other texts collected in the same manuscript, front-matter, colophons and marginal notes, bindings and cartonnage, etc.“, Hugo Lunhaug, Liv Ingeborg Lied, „Studying Snapshots: on Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology“, in: dies. (Hrsg.), *Snapshots of Evolving Traditions. Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*, TU 175, de Gruyter, Berlin / Boston, 2017, S. 6. Der erste, der diesen Namen vorgeschlagen hat war Stephen G. Nichols, „The New Philology: Introduction – Philology in a Manuscript Culture“, in: *Speculum* 65 (1990), S. 1–10.

96 Vgl. Marvin Lloyd Miller, *Performances of Ancient Jewish Letters: from Elephantine to MMT*, JAJ Supplements 20, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2015. Ergebnisse der avestischen Studien sollen auch berücksichtigt werden, insbesondere wenn man den liturgischen Charakter der mandäischen Ritualliteratur berücksichtigt: siehe Alberto Cantera, „Preface“, in: ders. (Hrsg.), *The Transmission of the Avesta*, Iranica 20, Harrassowitz, Wiesbaden, 2012, S. xi f., oder ders., *Vers une édition de la liturgie longue zoroastrienne. Pensées et travaux préliminaires*, StIr Cahier 51, Association pour l’Avancement des Études Iraniennes, Paris, 2014, S. 52, über die Komplexität der Produktion liturgischer Handschriften. Dazu bemerkt Jorunn J. Buckley, dass „the poetics of style and sound remain relatively unexplored in the study of ancient Mandaean texts“, in: „Professional Fatigue: ‘Hibil’s Lament’ in the Mandaean Book of John“, *Le Muséon* 110 (1997), S. 368.

97 Siehe z. B. Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indiana University Press, Bloomington, 1990. M. Bar-Asher Segal redet von „absorbtive quotations“ und „literary phagocitosis“, in: *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*, S. 200.

98 Ein Thema, das zunächst eine ausführliche Untersuchung verdient, ist eine Typologie der Gruppen in der Spätantike, bei denen die Wasserrituale eine besondere Rolle spielen. Siehe ansatzweise: Joseph Thomas, *Le Mouvement Baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C.–300 ap. J.-C.)*, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae 2.28, J. Duculot, Gembloux, 1935; Jean-Marie Sevrin, *Le dossier baptismal séthie. Études sur la sacramentaire gnostique*, BCNH Études 2, Presses de l’Université du Laval, Québec, 1986 und John Turner, „The Sethian Baptismal Rite“, in: Louis Painchaud, Paul-Hubert Poirier (Hrsg.), *Coptica, Gnostica, Manichaica. Mélanges offerts*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

wird nicht nur von der Herausgabe bisher unedierter manichäischer Texte profitieren (wie der manichäischen Dubliner Kephalaia),[99] sondern auch von philologischen Instrumentarien wie den Grammatiken oder den Wörterbüchern der Reihe Corpus Fontium Manichaeorum)[100] und dem künftigen neuen mandäischen Wörterbuch.[101] Eine ausführliche Konkordanz der bisher edierten Texte in verschiedenen alten Sprachen steht jedoch noch aus. Dazu sind nicht alle mandäischen Schriften der Drower Collection (jetzt in der British Library, London) ediert,[102] und eine Reihe von mandäischen Schriften soll neu ediert werden.[103] Die Edition der umfangreichen Sammlungen aramäischer Zauberschalen-Inschriften wird das Bild von der ostaramäischen spätantiken Religion ergänzen.[104]

à Wolf-Peter Funk à l'occasion de son soixantième anniversaire, BCNH Études 7, Presses de l'Université du Laval, Québec / Peeters, Louvain, 2006, S. 941–992.

99 Über das Forschungsprojekt über Manichäismus an der Göttinger Akademie der Wissenschaften siehe: Michael Knüppel, „Ein manichäologisches Forschungsprojekt", in: *UAJb NF* 22 (2008), S. 292 f., und „‚Manichäische Studien' – ein neues Forschungsprojekt", in: *ZRGG* 61 (2009), S. 197–182

100 Ilya Gershevitch, *A Grammar of Manichean Sogdian*, PPS 16, Blackwell, Oxford, 1954; Desmond Durkin-Meisterernst, *Grammatik des Westmitteliranischen (Parthisch und Mittelpersisch)*, SÖAW 850 = VKI 73 = Grammatica Iranica 1, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2014. Über das lexikographsichen Projekt des Corpus Fontium Manichaeourm siehe: Samuel N. C. Lieu, „Lexicographica Manichaica: Dictionary of Manichaean Texts 1: Texts from the Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin) – an Interim Report and Discussion on Methodology", in: J. van Oort, Otto Wermelinger, Gregor Wurst (Hrsg.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)*, NHMS 49, Brill, Leiden, 2011, S. 137–147.

101 Matthew Morgenstern, „The Present State of Mandaic Lexicography I: the Mandaic Dictionary", in: *AS* 7 (2009), S. 113–130, und „A new Mandaic Dictionary: Challenges, Accomplishments and Prospects", in: Tarsee Li, Keith Dyer (Hrsg.), *From Ancient Manuscripts to Modern Dictionaries. Selects Studies in Aramaic, Hebrew and Greek*, PLAL 9, Gorgias, Piscataway, 2017, S. 139–171.

102 Michael Güterbock, „Vorläufige Bemerkungen zu einer Ausgabe der mandäischen Rituale in der Drower Collection 50", und Michael Tarelko, „Preliminary Remarks on the unpublished Manuscript DC 40 from the Drower Collection of mandaean Manuscripts", in: Rainer Voigt (Hrsg.), *‚Und das Leben ist siegreich!' Mandäische und samaritanische Literatur im Gedenken an Rudolf Macuch*, MF 1, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008, S. 109–116, 185–188.

103 Eine Neuedition des „Johannesbuches" durch Charles Häberl und James McGrath wird erfreulicherweise Ende 2017 erscheinen (de Gryter, Berlin). Dank einer freundlichen Zustimmung von Herrn Dr. Bodgan Burtea, Freie Universität zu Berlin), konnte ich die noch nicht veröffentlichte Neuedition der Schrift Haran gauaita bereits in meiner Arbeit verwenden. Er plant auch eine Edition der Schrift Diuan Abatur (persönliche Mitteilung, 17. 02. 2017). Zu der Edition der mandäischen Astrologica siehe: I. D. Băncilă, „Eine Aufgabe der vergleichenden Mandäistik: die Edition der mandäischen Astrologischen Traktaten", in: *Archaeus* 19–20 (2015–2016) [= E. Ciurtin (Hrsg.), *Twenty Years of History of Religions in Bucharest*], S. 311–316.

104 Eine willkommene Initiative stellt die Virtual Magic Bowls Archive an der Universität Exeter dar, aufrubar unter: humanities.exeter.ac.uk/theology/research/projects/vmba (letzter Zugriff 10. 04. 2017).

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

1.7 Zur Transkription

Mandäisches wird gemäß der Transkriptionsweise zitiert, die von der Berliner Schule der Mandäistik (R. Macuch, R. Voigt, B. Burtea) entwickelt und verfeinert wurde.[105] Mitteliranische Manichaica (d. h. parthische, mittelpersische und sogdische manichäische Texte) werden nur transliteriert.

105 Vgl. Rainer Voigt, „Mandaic", in: Alan S. Kaye (Hrsg.), *Morphologies of Asia and Africa* 1, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind., 2007, S. 149–166, und Bogdan Burtea, „Mandaic", in: Stefan Weninger (Hrsg.), *The Semitic Languages. An International Handbook*, HSK 36, de Gruyter / Mouton, Berlin, 2011, S. 670–685, sowie „Zur Entstehung der mandäischen Schrift: iranischer oder aramäischer Ursprung", in: R. Voigt (Hrsg.), *‚Und das Laben ist siegreich'. Mandäische und samaritanische Literatur zum Gedenken an Rudolf Macuch*, MF 1, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008, S. 47–62.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:13 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

I. Das Verhältnis zwischen Manichäismus und Mandäismus: eine Forschungsgeschichte

Die Forschungsgeschichte eines Themas ist immer auch ein Stück Geistesgeschichte. Bei der Forschungsgeschichte der Beziehungen zwischen zwei gnostischen Religionen wie Mandäismus und Manichäismus geht es letztendlich um ein zentrales Thema der europäischen Geistesgeschichte, nämlich um die Faszination der Begegnung mit dem kulturell und religiös Unbekannten und Unvertrauten (und deswegen Missverstandenen), das die europäische Denkweise herausforderte und es immer noch tut. Eine umfassende Geschichte der gnostischen Herausforderung in der europäischen Identitätsbildung bleibt weiterhin ungeschrieben, obwohl es an spannenden Ansätzen[1] oder sogar Modellen[2] durchaus nicht fehlt.

Die Forschungsgeschichte der Beziehungen zwischen Mandäismus und Manichäismus wird geprägt durch drei methodische Ansätze, die nicht nur die Erforschung dieses Themas, sondern auch dessen Wahrnehmung gestalten, indem sie verschiedene Arbeitsweisen und -ziele voraussetzen: Die philologisch-kritische Methode zeichnet sich durch ihre Vorsicht aus, die darauf verzichtet, allzu schnelle historische Hypothesen zu den behandelten Texten aufzustellen, was sich meist in Gestalt von Editionsarbeiten und speziellen philologischen Untersuchungen niederschlägt; die „religionsgeschichtliche"[3] Methode neigt dazu – obwohl sie sich auf die kritische Philologie und Geschichtsforschung beruft – breitere Zusammenhänge zwischen ört-

1 Siehe z. B. die Arbeit von Wouter J. Hanegraaffs, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012. Speziell zur „gnostischen" Herausforderung der europäischen Geistesgeschichte hat sich April DeConick geäußert: *The Gnostic New Age. How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today*, Columbia University Press, New York, 2016.

2 Man denke nur an das Werk Walter Bauers (1877–1960) über die Dynamik der frühchristlichen Orthodoxiebildung: Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. BHTh 10, Mohr Siebeck, Tübingen, 1934 [2. durchgesehene Ausgabe, hrsg. von G. Strecker, Tübingen, 1964]. Obwohl es widerlegt wurde (Christoph Markschies, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, S. 339–369), verdient dieses Erklärungsmodell eines zentralen kirchen- und religionsgeschichtlichen Prozesses das Interesse einer Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung. Vgl. Corneliu Simuţ, *F. C. Baur's Synthesis of Böhme and Hegel. Redefining Christian Theology as a Gnostic Philosophy of Religion*, PRWR 4, Leiden, Brill, 2014; Johannes Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch*, Oxford University Press, Oxford, 2014, S. 25–50, sowie der Sammelband: Martin Bauspieß / Christof Landmesser / David Lincicum (Hrsg.), *Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums*, WUNT 333, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014.

3 Immer wenn dieses Wort zwischen Anführungszeichen gesetzt wird, ist die Methodologie der so genannten religionsgeschichtlichen Schule im breiteren Sinne gemeint.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

lich und/oder zeitlich kaum benachbarten Texten und religiösen Auffassungen vergleichend festzustellen, und zwar mit dem Ziel, einen historischen Gesamtüberblick über das behandelte Thema zu bekommen;[4] letztlich versucht das esoterische Auslegungsparadigma die innere, verborgene Eigendynamik einiger religiöser Vorstellungen zu eruieren, die historisch nicht nachweisbar zu sein brauchen, wobei dieses Paradigma eine oft polemische Verachtung der akademisch betriebenen Religionswissenschaften an den Tag legt.[5] Auch wenn die hier aufgezählten Forschungsansätze sich oft überschneiden, bleiben sie als Hauptmerkmale der Geschichte der Erforschung manichäisch-mandäischer Beziehungen erkennbar.

1. Die Anfänge der Mandäismus- und Manichäismusforschung

Die Hoffnung, eine Verbindung zwischen Mandäismus und Manichäismus bereits in der frühen Forschungsgeschichte zu finden, stellt sich als illusorisch heraus. Das liegt nicht nur am damaligen Fehlen von Urkunden, sondern ist mit jenen Zielen verbunden, die man bei der Beschäftigung mit der mandäischen und manichäischen Literatur vor Augen hatte.

Einerseits waren die Mandäer, seit dem 13. Jahrhundert durch Berichte der Missionare in Europa bekannt, vorwiegend in missionarischer Hinsicht für die Gelehrten interessant.[6] Das Interesse rührte auch her von einer gewissen Vertrautheit mit den Mandäern, die man für die Nachfolger der Jünger des Johannes des Täufers hielt.[7]So erklärt sich auch, warum nach 1623, als augustinische und karmelitische missionarische Zentren in Basra gegründet wurden, die Konversion der Mandäer deren wichtigstes Anliegen wurde.[8] Dafür lieferten die Missionare einige wichtige historische

4 Ein gutes Beispiel ist der Begriff „Gnosis“, wie er im Rahmen einer umfassenden religionsgeschichtlichen Auffassung von Ugo Bianchi definiert wurde, vgl. Ionuţ Daniel Băncilă, „Ugo Bianchis religionsgeschichtliche ‚Gnosis‘ und die Gnosisdefinition der Messinakonferenz (1966)“, in: *Archaeus* 14 (2010), [= E. Ciurtin (ed.), *Proceedings of the EASR / IAHR Special Conference ‚Religious History of Europe and Asia‘, Bucharest, 20–23 September 2006*, Volume III], S. 69–91.

5 Vgl. die Relevanz der „Gnosis“ für die Geschichte der westlichen Esoterik, in: W. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*, *passim*, unabhängig von der historischen Nachweisbarkeit einer (ununterbrochenen) „gnostischen Tradition“ im Westen.

6 Ugo Monneret de Villard, *Il libro della peregrinazione nelle parti d’Oriente di Frate Ricoldo da Montecroce*, Disertationes historicae 13, Institutum Historicum FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae, Rom, 1948, S. 89, und der Kommentar auf den S. 89–91. Siehe auch ders., „La vita, le opere e i viaggi di frate Ricoldo da Montecroce“, in: *OCP* 10 (1944), S. 227–274.

7 Zur Figur des Johannes des Täufers im Mandäismus siehe Edmondo Lupieri, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Biblioteca di cultura religiosa 53, Paideia Editrice, Brescia, 1988.

8 Carlos Alonso OSA, *Los mandeos y las misiones catolicas en la primera mitad del s. XVII*, OCA 179, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Rom, 1967; ders., „Los Madeos, una mission Augustiniana en la Baja Mesopotamia“, in: *MHisp* 15 (1958), S. 47-84; „Misiones de la Orden de San Augustín entre los Mandeos (1623–1668)“, in: *MHisp* 16 (1959), S. 323–362; Roberto Gulbenkian, „Relações politico-religiosas entre os portugueses e os mandeus da Baixa Mesopotâmia e do Cuzistão na primeira metade do século XVII“, in: *AAPH* 2. Serie, 32.2

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

und philologische Ansätze für die zukünftige Mandäerforschung, die nicht nur für die Bekanntmachung mit einer fremden religiösen Gruppe, sondern auch für die historische und philologische Auseinandersetzung mit einer solchen religiösen Tradition grundlegend wurden.[9] Das erste „wissenschaftliche" Werk über die Mandäer steht in dieser geistlichen Tradition und stellt ihre Grundlinien vor.[10]

Auf der anderen Seite wurde die manichäische Literatur von Anfangan in kirchlichen Kreisen häresiographisch gelesen. Ende des 17. Jahrhunderts thematisierten die europäischen Gelehrten den Manichäismus in besonderer Weise. Auf der einen Seite beantworteten Philosophen wie Pierre Bayle (1647–1706) die Frage nach der Existenz des Bösen in der Welt mit Hilfe manichäischer Lehrprinzipien,[11] auf der anderen Seite gewann der Manichäismus eine unerwartete, apologetische Relevanz in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung: Die erste wissenschaftliche Abhandlung über den Manichäismus,[12] die Jahrhunderte später immer noch die Bewunderung der Gelehrten hervorrief,[13] wurde in Berlin von dem französischen Hugenotten **Isaac de Beausobre** (1659–1738)[14] in Zusammenhang mit seiner Abhand-

(1989) [= ders., *Estudos historicós II*: *Relações entre Portugal, Irão e Médio-Oriente*, Academia Portugues da História, Lisboa, 1995, S. 325–420]; John Flannery, „The Augustinians and the Mandaeans in 17th C. Mesopotamia", in: *Aram* 22 (2010), S. 335–348 und ders., *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and beyond (1602–1747)*, SCM 43, Brill, Leiden, 2013.

9 Siehe Roberta Borghero, „A 17th Century Glossary of Mandaic", in: *Aram* 11 (1999–2000), S. 311–319 und dies., „Some Linguistic Features of a Mandaean Manuscript from the Seventeenth Century", in: *Aram* 16 (2004), S. 61–83.

10 *Narratio Originis, Rituum, & Errorum Christianorum Sanci Ioannis.Cui adiungitur Discursus Per modum Dialogi In quo confutatur XXXIII Errores eiusdem Nationis. Autore P*[*atre*]. *F*[*ratre*]. *Ignatio à Iesu Carmelita Didascalceato, Missionario & Vicario Domus Sanctae Mariae de Remedijs in Bassora Mesopotamiae, Romae: Typis Sac*[*rae*] *Cong*[*regationis*] *Prop*[*agandae*] *Fidei*, 1652. Das Buch war schon 1647 fertig, wie eine Handschrift im römischen Archiv der Karmeliten bezeugt, vgl. Edmondo Lupieri, „Friar Ignatius of Jesus (Carlo Leonelli) and the first ‚Scholarly' Book on Mandaeism (1652)", in: *Aram* 16 (2004), S. 31, Anm. 22.

11 Siehe Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*, RVV 42, de Gruyter, Berlin / New York, 1998, 2. Teilband, S. 724–735; Julien Ries, *Les études manichéennes, des controverses de la Réforme aux découvertes du XXe siècle*, Collection Cerfaux-Lefort 1, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1988, S. 34–35; Richard H. Popkin, „Manichaeism in the Enlightenment", in: K. H. Wolff / B. Moore Jr. (Hrsg.), *The Critical Spirit. Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Beacon, Boston, 1967, S. 31–57.

12 Isaac de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du Manicheisme*, Amsterdam, 1734–1739.

13 „Although Beausobre's book is now more than 200 years old, it is still worth reading. Every imaginable classical reference to the Manichaeans is discussed in this book", W. B. Henning an M. Taqizadeh, 2. Oktober 1941, in: Touraj Daryaee (Hrsg.), *Scholars and Humanists. Iranian Studies in W. B. Henning and S. H. Taqizadeh Correspondence*, Costa Mesa, Calif., Mazda, 2009, S. 7.

14 Über Isaac de Beusobre siehe: F. Hartweg, „Le Grand Beausobre. Aspekte des intellektuelen und kirchlichen Lebens der ersten Generation des Berliner Refuge", in: W. Treue (Hrsg.), *Geschichte als Aufgabe. Festschrift für Otto Büsch zu seinem 60. Gebutstag*, Colloquium, Berlin, 1988, S. 55–81; B. Schwarzbach, „Politics and Ethics in the Huguenot Diaspora", in: J. C. Laursen (Hrsg.), *New Essays on the Political Thought of the Huguenots of the Refuge*, BSIH 60,

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

lung über die *Geschichte der Reformation* verfasst.[15] Seine Arbeit ist deswegen interessant, weil es ihm gelang – neben einer „Entdämonisierung" des Manichäismus,[16] die hauptsächlich für die Integration dieses Themas im wissenschaftlichen Diskurs der Moderne verantwortlich ist –, eine erste historisch-kritische Kontextualisierung des Manichäismus in der religiösen Landschaft des spätantiken Ostens vorzunehmen. Für Isaac de Beausobre war der Manichäismus tief in der persischen und, noch weiter und tiefer, in der indischen Kultur verwurzelt[17] und seine spezifisch geistesgeschichtliche Verortung in der Vielfalt gnostischer und judaisierender frühchristlicher Sekten zu suchen.[18]

Die Anfänge der Diskussion über die Beziehungen zwischen den Manichäern und den Mandäern stehen ebenfalls in diesem Kontext. In einer Auseinandersetzung über die vermeintliche Götzen- und Sternenverehrung der Manichäer[19] erwähnt I. de Beausobre zum ersten Mal die „Sabier".[20] Er korrigiert hier die Meinung des maronitischen Orientalisten **Joseph Simon Assemani** (1687–1768),[21] der eine historische Abhängigkeit der heidnischen „Sabier" Mesopotamiens, die auch im Koran erwähnt werden, von den bereits in der Öffentlichkeit der gelehrten Welt auftretenden Man-

Brill, Leiden / Boston, 1995, S. 109–130; M. Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, 2. Teilband, S. 761–775; J. C. Laursen, „Temporizing after Bayle: Isaac de Beausobre and the Manichaeans", in: S. Pott, M. Muslow, L. Daneberg, *The Berlin Refuge, 1680–1780. Learning and Science in European Context*, BSIH 114, Brill, Leiden / Boston, 2003, S. 89–110; Guy G. Stroumsa, „Isaac de Beausobre revisited. The Birth of Manichaean Studies", und Johannes van Oort, „Würdigung Isaac de Beausobres (1659–1738)", in: R. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (Hrsg.), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, BBAW.BA Sonderband 4, Berlin, 2000, S. 601–612, 658–666; ders., *A new Science, The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2010, S. 113–123.

15 Isaac de Beausobre, *Histoire de la Réformation, ou origine et progress du Luthéranisme dans l'Empire et les Etats de la Confession d'Augsburg, depuis 1517 juesqu'en 1530*, Berlin, 1785, 2 Bände.

16 G. Stroumsa, „Isaac de Beausobre Revisited", S. 610.

17 I. de Beausobre, *Histoire critique I*, S. 167, 467. Für die Rezeption der frühen europäischen Orientalistik bei I. de Beausobre (insbesondere Thomas Hyde über die persische Religion), siehe G. Stroumsa, „Isaac de Beausobre Revisited", S. 609.

18 Ebd., S. 608.

19 I. de Beausobre, *Histoire critique II*, 9. Buch, 1. Kapitel, S. 582–613, folgendermaßen zusammengefasst: "Les Manichéens n'ont adore qu'un SEUL DIEU. Honneur qu'ils rendoient au SOLEIL & à la LUNE. Reflexions sur l'IDOLATRIE. Les PERSANS & les ESSÉNIENS n'ont point adoré le Soleil. Les SABÉENS même ne lui rendent point le Souverain Culte. Les JÉSIDÉENS, les ARMÉNIENS, les CHAMSI Sectes Orientales, saluent le Soleil sans l'adorer".

20 I. de Beausobre, *Histoire critique II*, S. 582.

21 Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. In Qua Manuscriptos Codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Graecos, Aegyptiacos, Ibericos, & Malabaricos, jussu et munificentia Clementis IX Pontifici Maximi Ex Oriente conquistos, comparatos, auectos & Bibliothecae Vatiicanae addictos una cum iis quos sacra Congregation de Fide Propaganda in eadem Bibliothecam inferri jussit*, Rom: Typus Sacrae Congregatinis de Propaganda Fide, Band III.2: *De Syris Nestorianis*, 1725, S. 611 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

däer leugnete.[22] Für I. de Beausobre sind die Mandäer Vertreter einer christlichen Sekte, die aus dem Judentum hervorgegangen ist.[23] Es ist zu bedauern, dass er eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Auffassung J. S. Assemanis, die Mandäer seien eigentlich Manichäer,[24] erst in dem dritten, ungeschriebenen Band seines Werkes führen wollte.[25] Das große Verdienst Beausobres besteht nicht nur darin, den Manichäismus im Kontext der frühkirchlichen religiösen Bewegungen zu verorten,[26] sondern auch darin, die erste kritische Diskussion des Verhältnisses zwischen Mandäern und Manichäern zu liefern, indem er für eine differenzierende historische Behandlung der Quellen plädiert.

2. Die Anfänge der mandäischen Textforschung

Die erste Ausgabe eines mandäischen Textes, die von dem schwedischen Semitisten **Matthias Norberg** (1747–1826) angefertigt wurde, verrät das typische Unbehagen, aber zugleich auch die Faszination eines westlichen Orientalisten angesichts eines fremden Textes, der sich nicht leicht entschlüsseln lässt. Verantwortlich dafür machte M. Norberg den Text selbst, und um diesen Missstand zu beheben, korrigierte er die mandäische Sprache, die er nicht ausreichend verstand, anhand des Syrischen: Er gab den so entstandenen „Text" in syrischer Schrift heraus und übersetzte ihn ins Lateinische. Dieses Misstrauen M. Norbergs gegenüber einer fremden Tradition und seine Vorgehensweise, die seine Textedition als solche unbrauchbar macht, stellen mehr als ein gescheitertes wissenschaftliches Abenteuer dar und zeigen, inwieweit der Mandäismus, trotz aller missionarischer Versuche, ihn theologisch und konzeptuell zu „übersetzen", für die westliche Welt lange Zeit eine fremde Tradition blieb.

22 I. de Beausobre, *Histoire critique II*, S. 603: „S'il m'est permis de dire ce que je pense de la conjecture de cet habile Homme [i. e. J. S. Assemani], elle me paroît trop subtile, & je supçonne même, qu'il confond une Secte Payenne avec une ancienne Secte Chrétienne, que les Arabes appellant SABI [...] laquelle est aussi connue sous le nom de Chrétiens de S. Jean Baptiste".

23 I. de Beausobre, *Histoire critique II*, S. 603 f: „pour moi, j'ai cru voir dans les Descriptions que l'on nous en donne [i. e. J. S. Assemani], que ce sont des restes des Chrétiens sortis du Judaïsme [...]. Je crois que c'est de ceux-ci dont Mohamed parle dans l'*Alcoran* [...] J'ai peine à m'imaginer, que Mohamed eût jugé si favorable ment d'une Secte Idolâtre". Die von I. de Beausobre zitierte Stelle aus dem Koran (2. 61) wird aus J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III.2. S. 611 übernommen und ins Französische übersetzt.

24 J. S. Assemanius, *Bibliotheca orientalis I*: *De Scriptoribus Syris Orthodoxis*, 1719, S. 609–614, bes. S. 614.

25 I. de Beausobre, *Histoire critique II*, S. 603: „Il y a encore en Orient une Secte Payenne, que les Arabes nomment SABÉENS. J'ai dessein d'en représenter les Dogmes, d'autant plus qu'il me semble que d'habiles Gens les confondent avec une Secte, que quelques-uns diesent être Manichéenne.Je ne le crois pas, & j'en dirai les raisons dans les Manichéens modernes".

26 „Today we can still be more appreciative, even admirative of Beausobre's intuitions: he discovered the centrality of Jewish, Gnostic, Jewish Christian apocryphal traditions in the *Vorgeschichte* of Manichaeism, and the essential interconnections of these traditions", G. Stroumsa, „Isaac de Beausobre Revisited", S. 612.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Anders als die Missionare verstand der Berliner Orientalist [**Julius**] **Heinrich Petermann** (1801–1876), dass der Schlüssel für die Entzifferung dieses Textes das Erlernen der Sprache „zu Füßen der Mandäer" sei. Gerüstet mit einer umfangreichen Kenntnis im Bereich der Semitistik, reiste H. Petermann in den Orient, um diese faszinierende Sprache vor Ort zu lernen. Seine Edition,[27] 1867 erschienen, wird seither von mehreren Generationen von Wissenschaftlern herangezogen.[28] Eine geplante, zu seiner Zeit mit lebhaftem Interesse erwartete kommentierte Übersetzung,[29] hat er leider nicht mehr zu Papier gebracht.

Im gleichen Jahr erschien eine andere, auch in ästhetischer Hinsicht hervorragende Edition eines mandäischen Werkes, die *Qolasta* (mandäische Kultlieder), herausgegeben vom Straßburger Orientalisten **Julius Euting** (1839–1913),[30] dem Ersten, der sich mit den mandäischen liturgischen Handschriften auseinandersetzte.[31]

Das Jahr 1875 markiert aufgrund der Veröffentlichung der *Mandäischen Grammatik* des Straßburger Semitisten **Theodor Nöldeke** (1836–1930)[32] die Anfänge der

27 Heinrich Petermann, *Thesaurus sive Liber Magnus, vulgo 'Liber Adami' appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis*, 2 Bände, Lipsiae, 1867 [Neudruck: Jorunn J. Buckley und Charles G. Häberl (Hrsg.), *The Great Treasure of the Mandaeans*, *a new edition of J. Heinrich Petermann's* Thesaurus Liber Magni*, with a new introduction and a translation of the original preface*, Gorgias Press, Piscataway NJ, 2007]. Vgl. die neidische Anmerkungen P. de Lagardes: „dieser Akademiker [i. e. H. Petermann] hat die Scheusslichkeit seiner, festgelegener schmutziger Watte ähnlichen Schrift dadurch noch unerträglicher gemacht, dass er die Zeilen nicht gezählt, eine Interpunction nicht eingefügt, die Varianten, statt sie dem Texte unterzulegen, in einen eigenen, noch ekliger als der Textband (fast wie Wurmfrass) aussehenden Notenband verwiesen hat", Besprechung von W. Brandt, *Die mandäische Religion* (1889), zuerst erschienen in: *GGA* 1890, Nachdruck in: P. de Lagarde, *Mittheilungen IV*, Göttingen, 1891 [Neudruck: Zeller, Osnabrück, 1982], S. 130.

28 „[I]l faut encore recourir à l'édition du Ginzā publiée par Petermann en 1867!", vgl. Philippe Luisier, Besprechung von B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage* (2005), in: *OCP* 73 (2007), S. 270.

29 Siehe Julius Euting, „Nachricht über die mandäischen oder zabische Manuscr[ipten] der kaiserl[ichen] Bibliothek zu Paris und der Bibliothek des British Museum zu London", in: *ZDMG* 19 (1865), S. 136.

30 *Qolasta, oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele, als mandäischer Text mit sämtlichen Varianten, nach Pariser und Londoner Manuscripten, autographirt und herausgegeben* von J. Euting, Schepperlen, Stuttgart, 1867.

31 Um die wissenschaftliche Atmosphäre der Epoche zu schildern, in der J. Euting seine Arbeit schrieb, lohnt es sich hier, Daniel Chwolsons (1819–1911) Meinung darüber wiederzugeben, so wie sie der Indologe Otto Böhtlingk (1815–1904) in einem Brief von 1865 an seinen Kollegen Rudolf Roth (1821–1895) darstellt: „Professor Chwolson ist mit dem in der *Zeitschrift der deutschen morgenl[ändischen] Ges[ellschaft]* gedruckten Artikel von Dr. Euting nicht ganz zufrieden, auch nicht mit dem handschriftlich eingesandten. Er meint, dass er noch nicht genug vorbereitet sei und dass ihm Dinge, die einem geborenen Juden ganz geläufig seien, viel Schwierigkeit machten. Doch dieses *entre nous*", vgl. Heidrun Brückner, Gabrielle Zeller (Hrsg.), *Otto Böhtlingk an Rudolf Roth. Briefe zum Petersburger Wörterbuch, 1852–1885*, VHGS 45, Harrassowitz, Wiesbaden, 2007, S. 513 f. Es handelt sich eher um eine Rivalität zwischen den beiden Gelehrten.

32 Theodor Nöldeke, *Mandaeische Grammatik*, Buchhandlung des Waisenhauses, Halle, 1875

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

philologisch-kritischen Erforschung der mandäischen Literatur. Seine Auffassung über den Ursprung des Mandäismus und dessen Verhältnis zum Manichäismus bringt er nur gelegentlich zum Ausdruck, meistens in Besprechungen der neu erscheinenden semitistischen Literatur.[33] In seiner Würdigung der Übersetzung des mandäischen *Johannesbuches* durch Mark Lidzbarski bemerkte Th. Nöldeke, dass er seine eigenen früheren Gedanken über das „Mandäerproblem" im Lichte der neu entdeckten manichäischen Literatur in Zentralasien gerne revidieren würde.[34] Als Vertreter der Theorie des westlichen Ursprungs der Mandäer[35] versuchte er, die dualistischen Züge der mandäischen Lehre durch einen späteren manichäischen Einfluss in Babylonien zu erklären,[36] was vergleichende Überlegungen zu dem geschichtlichen Werdegang der beiden Religionen nach sich zog.[37]

[mehrere Nachdrucke: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964; Wipf & Stock, Eugene, hrsg. von K. C. Hanson, 2005]. Sogar sein alter Feind, Paul de Lagarde (1827–1891) räume ein, dass die Mandäische Grammatik, „ohne Frage [...] die beste Grammatik einer semitischen Sprache [...] die wir besitzen" sei, vgl. P. de Lagarde, *Mittheilungen IV*, S. 129. Th. Nöldekes Interesse galt insbesondere dem philologischen Niveau der mandäischen Texte und weniger deren Inhalt, so in einem Brief an Christian Snouck Hurgronje (19. 07. 1920): „in nächster Zeit werde ich, ganz gegen m[eine]n Wunsch einmal wieder etwas Mandäisch treiben, da ich die neueste Ausgabe mandäischer Texte, die mir Lidzbarski (jetzt entschieden der beste Mandaïker) zugeschickt hat, doch nicht ignorieren kann [...]. Aber überhaupt ist es eigentlich ein Unsinn, dass ich, ein Rationalist von Kopf bis [zu] Fuss, mich so viel mit oriental[ischen] Religionsbüchern beschäftigt habe, die mir im Grunde so wenig sympatisch sind", B. Maier, *Gründerzeit der Orientalistik. Theodor Nöldekes Leben und Werk im Spiegel seiner Briefe*, AMO 29, Ergon, Würzburg, 2013, S. 377.

33 „Der mandäischen Religion liegt ein gnostisches System zu Grunde, welches sich stark mit dem in mancher Hinsicht consequentesten dieser Systeme, dem manichäischen, jedoch mindestens ebenso sehr auch mit anderen namentlich ophitischen, berührt [...]. Aber freilich ist dies System arg verwildert", Th. Nöldeke, Besprechung von H. Petermann, *Thesaurus* (1867) und J. Euting, *Qolasta* (1867), in: *GGA* 1869, S. 484. Die Gleichsetzung der Elkesaiten / Mughtasila / Sabier mit den Mandäern (wie bei D. Chwolson) lehnt Th. Nöldeke ab (S. 484–485, und S. 487 für die Sabier).

34 Th. Nöldeke, „Mandäisches", in: *ZAss* 30 (1915–1916), S. 143: „Mit den Lehren und Mythen der Mandäer habe ich mich vor langen Jahren ziemlich eingehend beschäftigt. Meine vergilbten Aufzeichnungen darüber sind mir freilich inzwischen etwas fremd geworden. Diese Studien müßte ich natürlich jetzt, wo namentlich für Mani's Religion die Quellen viel reichlicher fließen, ganz von neuem beginnen und weit ausdehnen. Das kann und mag ich aber nicht tun". Ders., „Ein mandäischer Traktat", in: *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornemmlich des Orients, E. Kuhn zum 70. Gburtstag gewidmet*, Breslau, 1916, S. 132, Anm. 1: „Ich habe mich nach langen Jahren einmal wieder etwas in den Quellen der manichäischen Lehre umgesehen, wenn auch keine tiefe Studien darüber gemacht".

35 Th. Nöldeke, „Mandäisches", S. 143 f.

36 Th. Nöldeke, „Mandäisches", S. 144, 161; „Ein mandäischer Traktat", S. 132 und *passim*.

37 „Merkwürdig verschieden ist das Schicksal dieser beiden Kirchen. Die manichäische, von einem bei aller Phantasterei jedenfalls sehr bedeutenden Manne begründet, hat trotz schlimmer Feindschaft und Verfolgung länger in ihren Heimatländern eine Rolle gespielt, dann aber eine noch viel größere tief im inneren Asien, um jedoch schließlich gänzlich verdrängt zu werden, namentlich durch den für jene Völker weit angemesseneren Islām; heutzutage ist sie, wenn nicht alles trügt, völlig verschwunden [...] Die Mandäer sind dagegen wohl niemals zahlreich

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Die literarisch-kritische Richtung in der Mandäerforschung verdankt vieles auch dem Semitisten [**Abraham Mordechai**] **Mark Lidzbarski** (1868–1928),[38] und zwar nicht nur wegen seiner Übersetzungen der wichtigsten mandäischen Quellen,[39] sondern auch wegen seiner philologischen und religionshistorischen Anmerkungen.[40] In den erklärenden Fußnoten zu seinen Übersetzungen führt M. Lidzbarski mehrere Parallelen zwischen den mythologischen Vorstellungen des Mandäismus und des Manichäismus an.[41] Erst eine Analyse der „Charakene-Münzen"[42] mit mandäischen[43] Inschriften und einer vermeintlichen Darstellung Manis war dem Semitisten Anlass, eine historische Beziehung zwischen den beiden Religionen zu postulieren. Es sei hier auch kurz darauf hingewiesen, dass M. Lidzbarski einen intensiven Briefwechsel mit den Gelehrten seiner Zeit (z. B. mit dem Göttinger Iranisten Friedrich Carl Andreas [1846–1930] und mehreren Spezialisten der Numismatik) führte, der leider immer noch nicht ediert ist und für unser Thema wahrscheinlich aufschlussreich wäre.[44]

gewesen, haben auch kaum in höheren Volksschichten Boden gefasst, beinahe immer Not und Bedrückung erfahren und doch den Manichäismus überlebt. Jetzt scheinen sie freilich im Aussterben zu sein", Th. Nöldeke, „Ein mandäischer Traktat", S. 132, Anm. 1.

38 Leider enthalten seine Jugenderinnerungen (M. Lidzbarski, *Auf rauhem Wege. Jugenderinnerungen eines deutschen Professors*, Gießen, 1927) keine Spuren seiner späteren Beschäftigung mit der mandäischen Literatur.

39 M. Lidzbarski, „Mandäische Zaubertexte", *Ephemeris für semitische Epigraphik* 1 (1900–1902), S. 89-105; *Das Johannebuch der Mandäer. Einleitung, Übersetzung, Kommentar / Hazin Draša d-iahia u-halin Drašia d-malkia* [...], Gießen: Alfred Töpelmann, 1915; *Mandäische Liturgien*, mitgeteilt, übersetzt und erklärt von Mark Lidzbarski, AGWG. Philologisch-Historische Klasse, N. F. 17.1, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1920; *Ginzā. Der Schatz oder Das große Buch der Mandäer*, übersetzt und erklärt von Mark Lidzbarski, QR 13.4, Vandenhoeck & Ruprecht / Hinrichs: Göttingen / Leipzig, 1925.

40 M. Lidzbarski, „Zu den mandäischen Liturgien" und „Nazoraios", in: *ZS* 1 (1922), S. 1 f., 230–233; „Verschiedenes", in: *ZS* 2 (1924), S. 179–183, „Neue Götter", in: *Festgabe für Theodor Nöldeke*, Göttingen, 1916, S. 86–93; Besprechung des Buches *Elchasai* von W. Brandt, in: *DLZ* 1913, nr. 29, Sp. 1804–1806.

41 Insbesondere im *Johannesbuch* (siehe Index s. v. Manichäisches) und nur zweimal im *Ginzā* (Siehe Register s. v. Mānī).

42 M. Lidzbarski, „Die Münzen der Characene mit mandäischen Legenden. Mani auf Münzen seiner Zeit", in: *ZN* 22 (1922), S. 83–96, bes. S. 91 ff.

43 M. Lidzbarski, „Die Münzen der Characene", S. 95: „Von Bedeutung ist [...], dass wir hier noch nicht die von Mani rezipierte Schrift haben, die nachher von den Manichäern allgemein angewandt wurde, sondern die mandäische, die bei den südbabylonische Täufern in Gebrauch war."

44 Siehe Ludmila Hanisch, *Aufzeichnungen von Mark Lidzbarski (1868–1928). Aus den Nachlässen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Halle, 2015, S. 21 f. (mit einem Brief Th. Nöldekes an M. Lidzbarski von 1914, S. 29–34) online unter menadoc.bibliothek.uni-halle.de/urn/urn:nbn:de:gbv:3:5-89711 (letzter Zugriff 12. 01. 2017) verfügbar.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

3. Auf dem Weg zu einer religionsgeschichtlichen Erklärung der mandäischen und manichäischen Religion

Vor der Veröffentlichung des ersten (und, leider, einzigen) Bandes seines Werkes mit dem Titel *Mani* im Jahre 1889[45] war der Orientalist **Konrad Kessler** (1851–1905) schon lange sowohl mit der Mandäismus- als auch mit der Manichäismusforschung vertraut: 1876 schrieb er seine Marburger „Licentiaten-Dissertation" über die Genesis des manichäischen Systems,[46] in den Jahren 1880 und 1881 hielt er Vorträge über Mandäismus, Manichäismus und Gnosis[47] und fasste seine Anschauungen darüber in zwei Lexikonartikeln zusammen.[48] Seine Monographie über Mani lässt K. Kessler als Vertreter der vergleichenden Religionsgeschichte erscheinen.[49] Abgesehen von einer punktuellen Heranziehung mandäischen Quellenmaterials zu Argumentationszwecken für seine philologische und religionshistorische Bearbeitung der manichäischen Quellen[50] enthält der erste Band des Werkes keine konsistente Besprechung der Verbindungen zwischen den beiden Religionen.[51] Es ist zu bedauern, dass gerade dieses Thema religionsgeschichtlich[52] in dem geplanten, aber nie geschriebenen dritten Band ausführlich behandelt werden sollte.[53] Bereits in seinem

45 K. Kessler, *Mani – Forschungen über die manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients*, I. Band: *Voruntersuchungen und Quellen*, Reimer, Berlin, 1889.

46 K. Kessler, *Untersuchungen zur Genesis des manichäschen Religionssystems*, 1876, 37 Seiten.

47 Vgl. den Bericht über seinen Vortrag mit dem Titel: „Über die religionsgeschichtliche Bedeutung der Mandäerlehre", in: *Verhandlungen der fünfunddreissigsten Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Stettin, vom 27. bis 30. September 1880*, Teubner, Leipzig, 1881, S. 165; K. Kessler, „Über Gnosis und altbabylonische Religion", in: *Verhandlungen des 5. Internationalen Orientalistenkongresses gehalten zu Berlin in September 1881* II.1, Berlin, 1882, S. 288–305.

48 Die Artikel: „Mandäer" und „Mani und die Manichäer", in: *RPTK*[2] 9, 1881, S. 205–222. Die englische Fassung des Artikels über die Mandäer erschien in: *EB*[9] 15, 1882, S. 218 ff. In die 3. Auflage der *RPTK* wird auch eine überarbeitete Fassung des Artikels über die Mandäer aufgenommen: *RPTK*[3] 12, 1903, S. 155–183.

49 Das Buch wird dem berühmten Orientalisten Heinrich Leberecht Fleischer (1801–1888) gewidmet, vgl. K. Kessler, *Mani*, S. v.

50 Der mandäische *Manda*, der Name Manis (*Mani*, S. 32 f., 36 f.) und das manchäische Buch *Thesaurus* (S. 71–73), mandäisch-manichäische parallele Hymnenstücke (S. 248–250) usw.

51 Im Vorwort werden die beiden Religionen auf demselben Niveau angesiedelt, was die Treue der Wiedergabe der alten babylonischen mythologischen Auffassungen betrifft, vgl. K. Kessler, *Mani*, S. xiv f.

52 „Das mandäische Religionssystem hat, müssen wir [...] gestehen, mehr ein allgemein religionsgeschichtliches als ein speziell theologisches Interesse", K. Kessler, „Mandäer" (1881), S. 221 = „Mandäer" (1903), S. 183.

53 „Ein dritter Band [...] wird sich zuerst quellenmässig mit der Religionsform der Mandäer, alsdann mit der Vorgeschichte – Essener, Elkesaiten, Ebioniten – und der ältesten Form des Islams und speciell der Lehre des Korans beschäftigen. Späterhin werde ich wahrscheinlich auch auf gewisse Secten innerhalb des Islams näher eingehen, welche nach meine Meinung die Nachwirkung chaldäisch-babylonischer Elemente zeigen", vgl. K. Kessler, *Mani*, S. xxv.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Lexikonartikel erfahren wir, dass für K. Kessler der Mandäismus „ein Abkömmling der altbabylonischen Religion“[54] ist und „in die Kategorie der ophitischen Gnosis“ gehört.[55] Gegenüber dem Manichäismus sei die Mandäerlehre viel älter[56], und obwohl die Mughtasila nicht mit den Mandäern gleichzusetzen seien, gehörten beide derselben „religionsgeschichtlichen Sippe“ an,[57] sodass „die ursprüngliche Lehre des Mani [...] von der mandäisch-gnostischen nicht sehr verschieden gewesen sein“ müsse.[58] Eine Reihe von Parallelen in der theologischen Auffassung der beiden Religionen wird in dieser Hinsicht als Beweis angeführt.[59] Diese Übereinstimmungen seien im Übrigen aufgrund einer gemeinsamen Sprache[60] und aufgrund literarischer Übernahmen und Verflechtungen redaktionsgeschichtlich erklärbar.[61]

54 K. Kessler, „Mandäer“ (1881), S. 217.

55 K. Kessler, „Mandäer“ (1903), S. 181. „Die Frage nach dem Ursprung der Mandäerlehre wird also zur Frage nach dem Ursprung der älteren, der oph[itischen] Gnosis, und damit der Gnosis überhaupt [...] Die Quelle aller ‚Gnosis‘ und namentlich die unmittelbare Quelle der ophitischen Gnosis ist [...] die altbabylonisch chaldäische Landesreligion, die sich in Mesopotamien und Babylonien, den Wohnstätten der Ophiten, Peraten, Mandäer, bis in die nachchristlichen Jahrhunderte hinein erhalten hat und nun von den Gnostikern in mystisch asketischer Ausbildung dem Christentume gegenübergestellt wurde. Wir meinen das ausgebildete polytheistische Religionssystem, welches wir jetzt aus den Ergebnissen der assyrisch-babylonischen Keilschriftentzifferung neu kenen lernen“, K. Kessler, „Mandäer“ (1881), S. 219 (=„Mandäer“ [1903], S. 181, vgl. S. 156 und 158).

56 K. Kessler, „Mandäer“ (1881), S. 221: „die Mandäerlehre [ist] dasjenige gnostische System, welches, von allen ablösbaren Zutaten abgesehen, die Urform der Gnosis am getreusten und ausführlichsten zugleich von allenbewahrt hat und die wa[h]re Quelle aller Gnosis, die hochausgebildete altbabylonische Religion, am besten wieder erkennen lässt“.

57 K. Kessler, „Mandäer“ (1881), S. 218; „Mandäer“ (1903), S. 180.

58 K. Kessler, „Mandäer“ (1881), S. 221.

59 *Manda d-Haiie*, „der Christus der Mandäer“ gleicht dem manichäischen *Spiritus vivens* („Mandäer“ [1881], S. 221) und erinnert an die mythologische Gestalt Marduks („Mandäer“ [1881], S. 209; „Mandäer“ [1903], S. 161, 165 f.); die mandäische Ruha gleicht der manichäischen Hawa/Eva („Mandäer“ [1881], S. 211; „Mandäer“ [1903], S. 167, 170 und 183), der mandäische Archon Ur gleicht dem manichäischen Urteufel („Mandäer“ [1881], S. 211, 221), das mandäische „dritte Leben“ gleicht dem manichäischen Urmenschen, i. e. dem manichäischen Erlöser („Mandäer“ [1881], S. 221), usw.

60 K. Kessler, „Mandäer“ (1903), S. 179: „Das Mandäische [...] war höchst wahrscheinlich auch die Sprache, in welcher Mani redete und meistens schrieb, und im *Ginza* können recht wohl [...] längere Stücke aus manichäischen Originalschriften enthalten sein.“

61 K. Kessler, „Mandäer“ (1903), S. 156: „Das Ginza ist kein einheitliches Werk, sondern eine bunt zusammengewürfelte Sammlung von Schriftstücken verschiedensten Umfanges, aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern; darunter sind höchst wahrschienlich auch solche, welche eigentlich von anderen den Mandäeren verwandten babylonischen und syrischen Religionsparteien, von den ‚Kantäern‘ und namentlich auch von den Manichäeren, als Stücke aus den verlorenen manich[äischen] Originalschriften, herstammen und im Laufe der Zeit von den sammelfreudigen mandäischen Schriftgelehrten ihrem religösen Schriftbesitze einverleibt und in dem weiten Rahmen des ‚grossen Buches‘ aufgenommen sind.“

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Der niederländische Theologe und Orientalist [**August Johann Heinrich**] **Willhelm Brandt** (1855–1915)[62] gab in der fünf Monate nach seinem Tod veröffentlichten deutschen Fassung seines Artikels für die *Encyclopaedia of Religion and Ethics* zu, dass für ihn „der Reiz zum Studium der mandäischen Texte" unter anderem in der „Förderung unseres Wissens um den Charakter der orientalischen Gnosis, ihr Alter und ihre religionsgeschichtlichen Zusammenhänge" bestehe.[63] In seinen früheren Schriften[64] versuchte er zu zeigen, dass die ältesten Züge des mandäischen Religionssystems Bestandteile der „chaldäischen Philosophie"[65] seien und eine „vom Christentum unabhängige [...] unter Heiden entstandene Gnosis"[66] darstellten. Für ihn ist ein manichäisch-mandäischer Vergleich sowohl durch die gemeinsame Teilhabe an der „gnostischen Idee" in ihren unterschiedlichen Entwicklungsstufen (wobei der Manichäismus als eine spätere Phase aufzufassen sei)[67] als auch durch die lebendige

62 E. Verhoef, „A. J. H. W. Brandt", in: *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme*, Deel 6, Uitgeverij Kok, Kampen, 2006, S. 49 f.

63 W. Brandt, *Die Mandäer. Ihre Religion und ihre Geschichte*, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde, nieuwe Reeks 16.3 (1915), Müller, Amsterdam, 1915 [Nachdruck Dr. Martin Sändig oHG., Wiesbaden, 1967], S. 13.

64 *Mandäische Schriften, aus der grossen Sammlung heiliger Bücher genannt Genza oder Sidrâ Rabbâ*, übersetzt und erläutert von Dr. W[ilhelm] Brandt, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1893 [Nachdruck Philo, Amsterdam, 1973]; *Die mandäische Religion. Ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung* erforscht, dargestellt und beleuchtet von Dr. A[ugust] J[ohann] H[einrich] Wilhelm Brandt, Pfarrer der niederl[ändischen] reform[ierten] Kirche, Hinrichs'sche Buchhandlung: Leipzig, 1889 [Nachdruck Philo, Amsterdam, 1973]; *Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß des Judenchristentums*, BZAW 18, Töpelmann, Gießen, 1910; *Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien*, BZAW 19, Töpelmann, Gießen, 1910; *Elchasai – ein Religionsstifter und sein Werk. Beiträge zur jüdischen, christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte*, Hinrichs, Leipzig, 1912.

65 W. Brandt, *Die mandäische Religion*, S. 182–193 (Kapitel VI.2) und 176: „Indessen führt die mandäische Literatur geraderen Wegs als irgend eine andere auf die gemeinsame Quelle jener merkwürdigen Combinationen orientalischer Phantasie mit griechischen Gedanken, deren griechisch ausgebildete und christliche Erscheinung den ‚Gnosticismus' der Religionsgeschichte darstellt: auf die chaldäische Philosophie, unter deren ursprüngliche Wortführer die Autoren der [...] altmandäischen Schule zu rechnen sind". Später wird die „chaldäische Philosophie" „zutreffender" als „chaldäische Speculation" bezeichnet, vgl. W. Brandt, *Mandäische Schriften,* S. viii.

66 W. Brandt, *Mandäische Schriften,* S. viii; *Die mandäische Religion*, S. 191: „der große Unterschied zwischen den gnostischen und den mandäischen Schriften besteht darin, dass die christliche Erlösungslehre lezteren gänzlich abgeht"; *Elchasai*, S. 141: „polytheistische Gnosis" und S. 162: „[es ist] längst üblich geworden, zwischen heidenchristlicher und judenchristlicher Gnosis zu unterscheiden: jene Grundlehre [i. e. „die Grundlehre des Gnostizismus" in der Auffassung Adolph Schliemanns] ist nur für erstere, die auch allein als ‚Gnostizismus' angedeutet wird, charakteristisch; das Adjektivum ‚gnostisch' aber gilt für beide Formen und das einfache Wort ‚Gnosis' bedeutet, wo damit nicht ein mystisches Erkennen gemeint ist, die Verstandesarbeit, welche Glaubensobjekte und religiöse Wirkungen als kosmische Größen und Geschehnisse vorstellt und begreift".

67 W. Brandt, *Die mandäische Religion*, S. 193: die böse Körperwelt – „das ist die neue Aufstellung des manichäischen Systems". Auch die elchesaitische Auffassung der fünf Elemente sei äl-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Wechselwirkung der beiden Religionen gerechtfertigt. W. Brandt weist darauf hin, dass beide Religionen über ähnliche theologische Vorstellungen verfügen (den Gegensatz Licht-Erde, die Bedeutung der Zahl 5, das Vorhandensein verschiedener Himmel),[68] wobei „einzelne Analogien [...] auf dem gemeinsamen babylonisch-parsischen Grunde" beruhten[69] und der manichäische Einfluss vorwiegend in den redaktionsgeschichtlich späteren dualistischen Zügen der mandäischen Texte zu entdecken sei.[70] Besonders die „dualistische Naturbetrachtung" werde zum eindeutigen Zeugnis eines manichäischen Einflusses auf den Mandäismus,[71] so dass „wirklich [...] deutliche Anzeichen vorhanden [sind], dass, wenn nicht der Urheber der Lichtkönigslehre[72] selbst, so doch seine [d. h. Manis, IDB] Schule manichäische Schriften benutzt habe",[73] indem „ohne Zweifel in den mandäischen Schriften auch Vorstellungen und Fragmente manichäischen Ursprungs enthalten" seien.[74] Die Anhänger der Täufersekte seien eigentlich Mandäer,[75] wobei die „mandäische Schulung Manis" religionshistorisch als bedeutungsvoll aufgefasst wird.[76] Auch wenn, ge-

ter als die manichäische, vgl. *Elchasai*, S. 19.

68 W. Brandt, *Die mandäische Religion*, S. 199, und *Mandäische Schriften*, S. 226–228.

69 W. Brandt, *Die mandäische Religion*, S. 199. Auch der mandäischen Adam Qadmaia der *Qolasta* stehe unter manichäischen Einfluss.

70 W. Brandt, *Elchasai*, S. 144.

71 W. Brandt, *Die mandäische Religion*, S. 199; *Elchasai*, S. 142 f. und *Mandäische Schriften*, S. 226, mit Verweis auf S. 64 f.

72 Damit ist der erste Traktat des ersten *Ginza*-Buches gemeint, übersetzt in: W. Brandt, *Mandäische Schriften*, S. 1–51.

73 W. Brandt, *Die mandäische Religion*, S. 199.

74 W. Brandt, *Mandäische Schriften*, S. 225; *Die Mandäer*, S. 31. „Spuren einer Lektüre manichäischer Schriften", *Elchasai*, S. 143.

75 W. Brandt, *Mandäische Schriften*, S. 223 f.: „Da nun aber Mani um die Mitte des dritten Jahrhunderts unserer Aera mit einem von ihm selbst erdachten neuen Religionssystem hervorgetreten ist, so finde ich angesichts derjenigen Vorstellungen in diesem System, die mit den mandäischen gewiss in irgend einem Zusammenhange stehen, [...] keine Berichtigung, die Nachricht im Fihrist, laut welcher der Vater des Mani sich zu den Mughtasila gehalten hat und dieser selbst bis zu seinem zwölften Jahr unter ihnen aufgewachsen ist, auf andere ‚Sich Waschende' als die Mandäer zu beziehen." Später nuanciert W. Brandt seine These: es „scheint uns notwendig, die Mughtasila und die Mandäer als zwei verschiedene Gruppen unter den im Qurān genannten Ṣabiern aus einander zu halten" (*Elchasai*, S. 144; vgl. *Die jüdischen Baptismen*, S. 109). 1915 lehnt er ausdrücklich eine Verbindung der Mandäer mit Mani ab: „Nach anderen Berichten sind die Mughtasila für eine den Mandäern verwandte Religionspartei zu halten [...]. Die in dieser Erzählung als massgeblich hervorgehobenen Eigentümlichkeiten aber sind nicht mandäisch, auch stimmen sie nicht überein mit der sonstigen Ueberlieferung von den Mughtasila. Dass Mani selbst unter diesen Baptisten aufgewachsen wäre oder jemals mit ihnen in Verbindung gestanden hätte, ist nirgends bezeugt. Ein durch sie vermitteltes Verhältnis der Mandäer zu Mani, wie man nach jener Erzählung vermuten könnte, verliert also bei näherer Betrachtung alle Wahrscheinlichkeit" (*Die Mandäer*, S. 31).

76 W. Brandt, *Mandäische Schriften*, S. 224: „Das manichäische System lässt sich sehr gut begreifen als die unter dem Einfluss parsischer und christlich-gnostischer Ideen vorgenommene Speculation eines aus der altmadäischen Schule hervorgegangenen Denkers. Von dem vielleicht hundert Jahre später anzusetzenden Autor der Lichtkönigslehre unterscheidet Mani sich wie der

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

schichtlich betrachtet, der uns namentlich unbekannte „mandäische Reformator" nach Mani erscheine, sei die mandäische religiöse Auffassung des mythologischen Dramas der Erlösung älter, weil naiver,[77] während die manichäische Schilderung desselben stärkere intellektualistische Züge[78] aufweise.

Für die Identität der koranischen Sabäer mit den Mandäern und Elkesaiten sowie für den mandäisch-sabäischen Ursprung der Manichäer sprach sich der russische Orientalist **Daniel** [**Abramovici**] **Chwolson** (1819–1911) in seiner Monographie aus.[79] Dennoch gilt die von **Gustav Flügel** (1812–1900) ausgesprochene Mahnung – in seiner Untersuchung des Kapitels zu Mani im *Fihrist* Ibn an-Nadīms –, dass eine Gleichsetzung all dieser religiösen Bewegungen anhand der überlieferten Quellen historisch nicht zulässig sei.[80]

Stifter einer neuen Religion von einem Reformator. Dieser will für die Hauptsachen der angestammten Religion eine neue feste Grundlage schaffen, also für die Idee der Offenbarung, durch welche dem Vater des Menschengeschlechts die mandäische Wahrheit bekannt geben wurde, und besonders für den altehrwürdigen frommen Brauch. Jener schafft alles neu".

77 W. Brandt, *Mandäische Schriften*, S. 225. Weil der Mandäismus in der Gesetzphase der Religion stehen geblieben ist (*Die mandäische Religion*, S. 171–174), spiele der „Gnosticismus" in dieser Religion keine große Rolle (*Die mandäische Religion*, S. 170, 174).

78 Zum Teil „vergeistigt" Mani die mandäischen Vorstellungen, vgl. W. Brandt, *Mandäische Schriften*, S. 226. „Der Manichäismus hat wie der Christianismus Weltreligion werden wollen, ist jedoch im Wettkampf unterlegen, – musste unterlegen, da er dem Verstande zwar mehr, dem Herzen aber nichts zu bieten hatte" (W. Brandt, *Mandäische Schriften*, S. 224). Im Manichäismus wird „der Mythus also ganz zu einem Moment der kosmischen Speculation gemacht" (*Mandäische Schriften*, S. 225).

79 D[aniel] Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* I: *Die Entwicklung der Begriffe Ssabier und Ssabismus und die Geschichte der harranischen Ssabier oder der syro-hellenistischen Heiden im Nördlichen Mesopotamien und in Bagdad zur Zeit des Chalifats*, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg, 1856 [Nachdruck: Johnson, New York / London, 1965], S. 100–138. Vgl. Şinasi Gündüz: „the Sabians of the medieval Muslim scholars whom they also called by various other names, like al-Mughtasilah and al-Wāsitiyyah, were presumably the progenitors of the Mandaeans", *The Kowledge of Life. The Origins and Early History of the Mandaeans and their Relation to the Sabians of the Qur'ān and to the Harranians*, JSS Supplement 3, Oxford University Press, 1994, S. 52. Für das Problem Mandäer-Manichäer bei Ş. Gündüz, siehe ebd., S. 122 f.

80 Gustav Flügel, *Mani: seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus*, Brockhaus, Leipzig, 1862 [Nachdruck: Biblio, Osnabrück, 1969]. Damit ist auch der Rezensent Franz Overbeck einverstanden, in: *ZDMG* 16 (1862), S. 766. Über die Mani-Abteilung im Werk von an-Nadim siehe G. Flügel, „Ueber Muhammad bin Ishâk's *Fihrist al-ʿulûm*", in: *ZDMG* 13 (1859), S. 642.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

4. Mandäismus und Manichäismus in der „religionsgeschichtlichen Schule“

Für einen der wichtigsten Vertreter der „religionsgeschichtlichen Schule“ unter den Theologen, den Neutestamentler **Wilhelm Bousset** (1865–1920),[81] leistete die Erforschung der Gnosis, zu der „die allgemeine und vergleichende Religionswissenschaft [...] das grundlegende Verständnis [...] anzubahnen“ berufen sei,[82] unverzichtbare Hilfe für das Verständnis der religiösen Atmosphäre der neutestamentlichen Schriften.[83] Die Aufgabe eines Religionshistorikers sei in dieser Hinsicht eher der eines Paläontologen vergleichbar.[84] Als gnostische Religionen[85] seien Manichäismus und Mandäismus durch Dualismus und Mythologie gekennzeichnet,[86] wobei der Manichäismus den Vorzug eines vom Genie Manis systematisierteren Synkretismus habe.[87] Die Angaben über die verschiedenen spätantiken Täufersekten deutet er religionsgeschichtlich als Beweise ihres iranischen Ursprungs.[88]

81 „[V]on theologischer Seite, [...] der fast einzige Sachverständige“, Heinrich Schlier, „Zur Mandäerfrage“, in: *TR* 5 (1933), S. 4. Über W. Bousset siehe: H. Gunkel, *Wilhelm Bousset. Gedächtnisrede*, Mohr, Tübingen, 1920, und Anthonie F[rans] Verheule, *Wilhelm Bousset – Leben und Werk. Ein theologiegeschichtlicher Versuch*, Bolland, Amsterdam, 1973.

82 Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, FRLANT 10, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1907, S. 9.

83 „Es ist eine schwüle und treibhausartig erhitzte Frömmigkeitsatmosphäre, in die das Christentum des zweiten Jahrhunderts gerät. Man muss sich wundern, dass es noch verhältnismäßig so gesund geblieben ist“, W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irinaeus*, FRLANT 21, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1935^4, S. 344.

84 „Die Gnosis [...] enthält in sich – und darauf beruht ihr wesentlicher Wert – ganze Schichten untergegangener religiöser Vorstellungen und Anschauungen in der Versteinerung und Erstarrung. Wie der Geologe und Paläontologe aus den versteinerten und erstarrten Resten untergegangener Welten ein Stück Erdgeschichte rekonstruiert, so hat der Historiker hier auf dem Gebiet der Gnosis ganz ähnliche Aufgaben vor sich“, W. Bousset, *Hauptprobleme,* S. 8.

85 „Orientalischer Dualismus und orientalische Mythologie – wenn man mit einem Worte die Gnosis bezeichnen will, so dürften dies die zutreffenden Formeln sein“, W. Bousset, *Kyrios Christos*, S. 92. Vielmehr ist „die Gnosis [...] eine vorchristliche Bewegung, die ihre Wurzeln in sich selber hat. Sie will daher auch aus sich selber heraus und nicht in erster Linie als ein Seitenzweig oder eine Nebenbildung der christlichen Religion verstanden werden“, ebd., S. 183.

86 „Am deutlichsten tritt dann der Dualismus in den Systemen des Mandäismus und Manichäismus [...] Unberührt von griechischer Abstraktion hat sich der orientalische mythologische Dualismus hier in seiner ganzen Ursprünglichkeit erhalten“, W. Bousset, *Hauptprobleme,* S. 114 f.

87 „So ist der Manichäismus allerdings ein ziemlich wirrer Konglomerat von Phantasien und Spekulationen verschiedenster Herkunft; doch soll nicht geleugnet werden, dass dies alles von einem energischen Geist zu einer höheren Einheit zusammengefasst ist, die freilich überall ihre Risse und Sprünge hat“, W. Bousset, *Hauptprobleme,* S. 345 f. Es gehört zur Tendenz der „religionsgeschichtlichen Schule“, die Persönlichkeit Manis als ein Genie darzustellen. Darüber siehe: Heinrich Kahlert, *Der Held und Seine Gemeinde. Untersuchungen zum Verhältnis von Stifterpersönlichkeit und Verehrergemeinschaft in der Theologie des freien Protestantismus*, EH XXIII. 238, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1984.

88 W. Bousset, *Hauptprobleme,* S. 158 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Einer der einflussreichsten Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule war der Altphilologe **Richard Reitzenstein** (1861–1931). Man kann seine Auffassung über die Ursprünge der Gnosis zwei Hauptperioden zuordnen, wobei die Jahre 1913–1917[89] für ein Umdenken entscheidend waren. Am Anfang favorisierte R. Reitzenstein die „ägyptische" Theorie. In seinem 1904 veröffentlichten Buch über die hermetische „hellenistische" Literatur[90] erwähnt er zwar die heidnischen/hermetischen Sabier[91] und den ägyptischen Ursprung der christlichen Taufe,[92] aber ohne an diesem Punkt vom mandäischen Argument Gebrauch zu machen. Ein Jahr später versuchte der Göttinger Altphilologe, den ägyptischen Ursprung des syrischen Perlenliedes zu belegen,[93] jedoch konnte er die „mandäischen Lieder", die bereits von M. Lidzbarski übersetzt wurden, anhand seines „ägyptischen" Modells nicht erklären.[94]

Am besten kann man sich den Sinneswandel R. Reitzensteins anhand einer vergleichenden Untersuchung der ersten und dritten Auflage (1910 und 1927) seines Buches *Hellenistische Mysterienreligionen* vor Augen führen.[95] Seine „iranische" Theorie war 1927 derart „ausgereift", dass er die 17 Jahre früher vorgenommene Bewertung des hellenistischen Materials revidieren konnte.[96] Zum Beispiel wird die

89 Zwischen diesen Jahren nimmt R. Reitzenstein einige Probleme der klassischen Literaturgeschichte wieder auf und beschäftigt sich vorwiegend mit der frühchristlichen Literatur. Ausführlich siehe „Richard Reitzensteins Schriften", in: A. Fränkel *et al.* (Hrsg.), *Festschrift R. Reitzenstein zum 2. April 1931 dargebracht*, Teubner, Leipzig / Berlin, 1931, S. 160–167, hier S. 164 f.

90 R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Teubner, Leipzig, 1904 [Nachdruck: Teubner, Stuttgart, 1966].

91 R. Reitzenstein, *Poimandres*, S. 166–174, 365.

92 R. Reitzenstein, *Poimandres*, S. 228, unter Heranziehung von Hermann Useners Beitrag über „Milch und Honig", in: *RMP* 57, (1902), S. 177–195.

93 R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig: Teubner, 1906, S. 112: „es scheint mir ganz unmöglich, das manichäische und das christliche Lied miteinander in Verbindung zu bringen und das ägyptische zu ignorieren". Das Perlenlied war noch 1912 für R. Reizenstein ägyptischen Ursprungs, vgl. *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius. Antrittsrede an der Universität Freiburg, gehalten am 22. Juni 1911*, Teubner, Leipzig, 1912, S. 17. Später, im Jahre 1923, wird für das Lied ein ausdrücklich iranischer Ursprung behauptet, vgl. *Die griechische Tefnutlegende*, SHAW 1923.2, Heidelberg, Winter 1923, S. 26.

94 R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, S. 130, Anm. 1: „sie [i. e. die mandäischen Lieder] scheinen sich zum Teil eng mit einzelnen Abschnitten des [ägyptischen] Totenbuches zu berühren, nur dass meins für die Erde der Himmel, für die Totenwelt die Erde eintritt, die ähnlich wie jene als Land der Dunkelheit und des Grauens gefaßt wird. Die Auffassung scheint nicht-ägyptisch, doch bedarf dies einer besonderen Ausführung". Über das Buch Reitensteins siehe: Jan Bremmer, „Richard Reitzenstein's *Hellenistische Wundererzählungen*", in: Tobias Nicklas, J. Spittler (Hrsg.), *Credible, Incredible. The Miraculous in the Ancient Mediterranaean*, WUNT 231, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, S. 1–19.

95 R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen: ihre Grundgedanken und Wirkungen*. Vortrag gehalten in dem Wissenschaftlichen Predigerverein für Elsass-Lothringen den 11. November 1909, Leipzig: Teubner, 1910 [1. Auflage]; 3. erw. und umgearbeitete Auflage, 1927.

96 R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [3. Auflage], S. 93 f.: „Nehmen wir nur

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

„ägyptische Taufe“ bei Apuleius in der dritten Auflage im Kontext v*erschiedener orientalischer religiöser Auffassungen ausführlicher behandelt;[97] die hermetische Schrift *Poimandres* wird zu einer griechischen Bearbeitung eines iranischen Werkes;[98] ganze Teile des *Corpus Hermeticum* werden auf eine „persische Urschrift“ zurückgeführt[99] usw. Damit wird auch die mandäische Lehre über das Jenseits als eine iranische angesehen,[100] selbst wenn der Mandäismus immer noch als Verbindungsglied zwischen ägyptischen und persischen religiösen Vorstellungen dargestellt wird.[101] Außerdem wird eine gegenseitige Beeinflussung von Mandäismus und Manichäismus angedeutet.[102]

Obwohl Reitzenstein 1919 in seinem Beitrag über das mandäische Gedankengut im Christentum eine Verbindung zwischen Mandäismus und Manichäismus nicht ausdrücklich thematisiert,[103] entwickelt er schon 1921 seine Theorie über die mythische und religiöse Begriffsbildung im hellenistischen Orient weiter, anhand der neu erschlossenen manichäischen Originaldokumente aus Zentralasien.[104] Die Zusam-

---

einmal die beiden großen Religionen, über die wir am besten unterrichtet sind, die ägyptische, für deren Entwicklung uns unvergleichlich reiches Material vorliegt, und die persische, die an religionsgeschichtlicher Bedeutung alle anderen übertrifft: wie viel von dem, was wir im hellenistischen Ägypten nachweisen können, führen wir jetzt auf persischen Einfluss zurück, und wie viel können wir jetzt als iranisch bezeichnen, was noch vor fünfzehn Jahren kein Mensch so zu nennen gewagt hatte!“

97 R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1. Auflage], S. 28, 84 f.; 3. Auflage, S. 220–234.

98 R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [3. Auflage], S. 10.

99 Ebd., S. 50 f.

100 Ebd., S. 82 f.

101 Ebd., S. 94.

102 In einem polemischen Kontext, gegen die Auffassung von E. Waldschmit und S. Lenz in R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [3. Auflage], S. 283 f.: „sehen wir die in beide Religionen sich unendlich eng berührende Lehre von dem Aufstieg der Seele an [...]: Mani hat hier die persischen Stationen bewahrt, die Mandäer setzen in der Regel wie der Verfasser des Poimandres die astrologischen dafür ein und polemisieren z. T. heftig gegen die persische Lehre als Götzendienst; aber den ganzen Charakter des Analogieszaubers, ja einzelne iranische Vorstellungen [...] wahren sie strenger, als [...] Mani es tat; wichtige manichäische Vorstellungen fehlen ganz, und in seinen ethischen Grundgedanken stimmt der Mandäismus mehr mit dem Zarathustrismus als mit dem Manichäismus überein. Es wäre Willkür, zu leugnen, dass er auch direkt von jenem beeinflusst ist; also dürfen wir ihn zum Vergleich heranziehen“. Dazu auch R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Teubner, Stuttgart, 1929 [Nachdruck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967], S. 87: die mandäische Übernahme der manichäischen Askesegedanken. Speziell zu R. Reitzenstein und das Mandäerproblem, siehe Carsten Koch, „Richard Reitzensteins Beiträge zur Mandäerforschung“, in: *ZRW* 5 (1995), S. 58–80.

103 R. Reitzenstein, *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung*, SHAW. Philosophisch-historische Klasse 12.1919, Winter, Heidelberg, 1919, S. 28: „die Kantäer, eine zwischen Manichäern und Mandäern stehende Sekte“. Man beachte außerdem die erste vergleichende Besprechung des Ausdrucks „ich bin ein Gefäß“ in den hymnischen Kompositionen der Mandäer und in den heresiologischen Berichten, S. 86–89.

104 R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchun-*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

menhänge zwischen den beiden Religionen werden immer stärker vor dem Hintergrund des iranischen Ursprungs ihrer „Grundvorstellungen" gesehen.[105] Unter dem Begriff „iranisch"[106] versteht R. Reitzenstein zu diesem Zeitpunkt keine „orthodoxe Form der zarathustrischen Religion", sondern „die reiche Fülle volkstümlicher iranischer Mystik", so wie sie gerade in Babylonien zugänglich war,[107] wobei der Zurvanismus als astrologische Aion-Spekulation eine besondere Stelle in der Diskussion einnimmt.[108] In diesem Kontext soll der Mandäismus dem „iranischen" Dualismus in größerem Maß treu geblieben sein, als es für den Manichäismus der Fall sei.[109] In den folgenden Jahren werden beide Religionen wechselweise als Belege für die iranische Abstammung der Gnosis angeführt,[110] wobei die religiöse Ausstrahlung des Manichäismus auch die skandinavischen Weltuntergangsmythen erfasst habe.[111]

Obwohl ein Verehrer Richard Reitzensteins, bahnte der Iranist **Hans Heinrich Schaeder** (1896–1957) den Weg zu einer kritischen Erforschung der gnostischen Religionen. Treu seines methodologischen Prinzips, dass Religionsgeschichte ohne

gen, Markus & Weber, Bonn, 1921.

105 R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*: „alle manichäischen Grundvorstellungen kehren in der mandäischen Religion wieder" (S. 33); „die Übereinstimmungen sind so handgreiflich, dass wir die mandäischen Anschauungen nun benutzen können, um die manichäischen verständlich zu machen" (S. 34); „gerade die seltsame Eigenheit der manichäischen Texte, der doppelte Gebrauch des Wortes *monuhmed*, hat also in den mandäischen Texten voll sein Gegenbild und erklärt sich aus ihnen" (S. 50).

106 Die „iranische These" wird schon 1922 mit einem Rassendiskurs bewiesen, vgl. R. Reitzenstein, „Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens", in: *HZ* 126 (1922), S. 41, 50 f.

107 R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, S. 150, dazu auch S. 1, 94, 115 und 231.

108 Zur Forschungsgeschichte des Zurvanismus siehe: Kinaoosh Rezania, *Die zoroastrische Zeitvorstellung. Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitskonzepte und die Frage des Zurvanismus*, GOF. Iranica [Neue Folge] 7, Harrassowitz, Wiesbaden, 2010, S. 12–24.

109 R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, S. 232 f.: „nach streng iranischer Anschauung müsste eigentlich der Begriff des Wiedergöttlichen, des Todes und der Sünde eintreten; aber konsequent durchgeführt ist sie nicht einmal im Manichäismus. Zu eng ist die Aion-Vorstellung mit den Gestirnen verbunden, und dass die beiden großen Lichtquellen, Sonne und Mond, Mächte der Finsternis und teuflische Gewalten seien, kann der Iranier zunächst nicht annehmen [...] Wohl aber hat jenen Schritt das Mandäertum gemacht [...]".

110 R. Reitzenstein, „Vorchristliche Erlösungslehren", in: *KHÅ* 1922, S. 119.

111 R. Reitzenstein, „Die nordischen persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang", in: *VBW* 3 (1923–1924), S. 168 [Nachdruck in: R. Reitzenstein, *Antike und Christentum. Vier religionsgeschichtliche Aufsätze,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963, S. 94 f.]; „Weltuntergangsvorstellungen. Eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte", in: *KHÅ* 1924, S. 192, 194 ff. Diese Idee wird in der nationalsozialistischen Esoterik durch die Schriften des Obersturmführers und Mediävisten Otto Rahn (1094–1939) Karriere machen: Er vertrat eine Konversion der keltischen Druiden zu einem durch die mittelalterlichen Katharer vermittelten Manichäismus, woher auch die Ausstrahlung des Manichäismus nach Skandinavien rührt, vgl. Bettina Arnold, „Pseudoarchaeology and Nationalism: Essentializing Difference", in: Garrett G. Fagan (Hrsg.), *Archaeological Fantasies. How Pseudoarchaeology misrepresents the Past and misleads the Public*, Routledge, London, 2006, S. 159, und Nicholas Goodrick-Clarke, *Black Sun. Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*, New York University Press, New York, 2002, S. 134 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Philologie nicht denkbar sei,[112] gelang es H. H. Schaeder, die Beziehungen zwischen Manichäismus und Mandäismus auf sicherem historischen und philologischen Boden zu erörtern. Seiner Ansicht nach stellt der manichäische Mythos ein höheres epistemisches Niveau der philosophischen Spekulation dar, als es im Mandäismus der Fall ist,[113] und deswegen müsse er auch anders interpretiert werden, nämlich als eine kosmische (nahezu „naturphilosophische“)[114] Allegorie über das Drama von Seele, Intellekt und Materie.[115] Obwohl Mani hinsichtlich seiner Lehre nicht als „Reformator“ angesehen werden könne,[116] unterscheide sich der Manichäismus als „*Paradigma* orientalischer, vom Hellenismus nicht berührter Religion“[117] vom „dumpfen Blödsinn der mandäischen und koptisch-gnostischen Bücher“,[118] als Teil der „magischen Kultur“ des hellenistisch-aramäisch-iranischen Raumes.[119] Während Manis Synkretismus aus christlichen[120] und iranischen[121] religiösen Gedanken durch

112 H. H. Schaeder, „Iranische Lehren“, in: R. Reitzenstein, H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, SBW 7, Teubner, Leipzig / Berlin, 1926, S. 203: „Religionsgeschichtliche Forschung ist Philologie, – so gewiß sie anderseits Klarheit der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe voraussetzt. Doch deren Klärung geschieht nur in der historischen Forschung und nirgendwo sonst.“

113 H. H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems“, in: *VBW* 4 (1924–1925), S. 65–157 [Auszüge in: Geo Widengren (Hrsg.), *Der Manichäismus*, WdF 169, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, S. 37–55; Nachdruck in: H. H. Schaeder, *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*, hrsg. von C. Colpe, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, S. 15–107], hier S. 84, Anm. 2.

114 H. H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen“, S. 124.

115 Ebd., S. 114 über die manichäische μυθοποιία.

116 Ebd., S. 95, 129: Mani war „weniger Stifter als Missionar“.

117 H. H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen“, S. 85, obwohl der Manichäismus eine „vulgärphilosophische Traditiongeschichtlicher Ursprung“ verrät, vgl. ders., „Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen“, Franz Taeschner (Hrsg.), *Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken*, Morgenland. Darstellungen aus der Geschichte und Kultur des Ostens 28, Hinrichs, Leipzig, 1936, S. 99.

118 H. H. Schaeder, Besprechung von C. Schmidt und J. Polotsky, *Ein Mani-Fund aus Ägypten*, in: *Gnomon* 9 (1933), S. 337–362, [Nachdruck in: Geo Widengren (Hrsg.), *Der Manichäismus*, S. 70–97], hier S. 362.

119 H. H. Schaeder, „Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung“, in: *ZDMG* 79 (1925), S. 201. Das Magische im Mandäismus wird eher im Kult als in der Lehre lokalisiert, vgl. ders., „Zur Mandäerfrage“ [Besprechung von J. Behm, *Die mandäische Religion*], in: *OLZ* 31 (1928), Sp. 163–171 [Nachdruck in: Geo Widengren (Hrsg.), *Der Mandäismus*, S. 389–398], hier S. 169.

120 H. H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen“, S. 93, Anm. 1: „Das Verständnis von Manis Verhältnis zum Christentum hängt vor allem von der Einsicht ab, dass Mani, was ja selbstverständlich ist, nicht von der christlichen Lehre ausging, sondern dass er von außen her, und zwar von einer bereits festgelegten eig[e]nen gedanklichen Position aus an die christliche Überlieferung herantrat und in ihr diejenigen Elemente aufgriff, in dem er seine eig[e]ne Weltansicht ausgedrückt fand, getragen von der Überzeugung, dass die christliche Heilswahrheit in ihrem echten Kern mit der seinen identisch sein müsse. Die christliche Überlieferung ist ihm daher genau wie die kosmogonische Überlieferung der parsischen Theologie oder wie die ältere gnostische Mythologie ein Inventar von Symbolen, aus dem er frei

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

eine übergreifende und soteriologisch motivierte Weltphilosophie strukturiert sei[122], stelle der Synkretismus der Mandäer und der dazugehörigen mesopotamischen Täuferbewegungen eine unreflektierte und „sinnentleerte" Übernahme kultischer und mythischer Vorstellungen der Nachbarreligionen dar.[123] Selbst die Vernichtung dieser religiösen Gemeinden durch den siegreichen Islam stelle keinen großen Verlust für die historische Wissenschaft dar.[124]

Was die historische Beziehung zwischen Mani und den Mandäern betrifft, bemerkt H. H. Schaeder, dass die geographischen Angaben der islamischen Quellen über den Aufenthaltsort Manis in dessen Jugendzeit mit der geographischen Verortung der mandäischen Gebiete übereinstimmen.[125] Weil für den Orientalisten der „Mandäismus" eine eher literargeschichtliche als eine soziologisch-historische Größe darstellt,[126] wird der „mandäische" Hintergrund Manis nicht präziser erläutert.[127] Jedoch kennt Mani sowohl die mandäische Sprache als auch die mandäische (münd-

schöpft", vgl. auch S. 95 f.

121 Auch die iranischen (i. e. zurvanistischen) Elemente im Manichäismus werden als „Umstilisierung" angesichts der Anpassung manichäischer Lehre in einem iranischen Milieu gesehen, vgl. H. H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen", S. 146. Der Einfluss von Bardaissan, als Mittler zurvanistischer Gedankeninhalte, wird ebenfalls berücksichtigt, vgl. H. H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen", S. 145.

122 H. H. Schaeder, „Iranische Lehren", S. 303.

123 H. H. Schaeder, Besprechung von R. Reitzenstein, *Vorgeschichte der christlichen Taufe*, in: *Gnomon* 5 (1929), S. 358: es werden das zoroastrische Mundtuch und die Handauflegung als Beispiele zitiert. An anderer Stelle werden auch „gedankliche und terminologische Einflüsse von der aramäische-christlichen, z. B. der bardesanischen Gnosis" erwähnt, vgl. ders., „Zur Mandäerfrage", S. 164.

124 H. H. Schaeder, „Kantäer", in: *WO* 1 (1950), S. 288–298, [Nachdruck in: H. H. Schaeder, *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*, S. 242–252], hier S. 290.

125 H. H. Schaeder, „Ḥasan al-Baṣrī. Studien zur Frühgeschichte des Islam", in: *Der Islam* 14 (1925), S. 23.

126 H. H. Schaeder, „Iranische Lehren", S. 307, Anm. 2: „Es bedarf wohl keines Wortes dafür, dass der Begriff ‚Mandäer' hier rein literargeschichtlich zu verstehen ist, d. h. als Bezeichnung für die jeweiligen Träger der in frühislamischer Zeit, als für die babylonischen Sektierer die Notwendigkeit erstand, sich durch ein ‚Buch' als ‚Schriftbesitzer' auszuweisen (Lidzbarski), kodifizierten mandäischen Überlieferung, speziell für die Träger der oben bezeichneten palästinisch-gnostischen Überlieferung, die nur eine unter vielen Quellen der mandäischen Religion, wenn auch die religionsgeschichtlich weitaus interessanteste, ist".

127 H. H. Schaeder, „Kantäer", S. 291 f.: „Wir wissen [...] von dem Vorhandensein südbabylonischer Täufer aus der Entstehungszeit des Manichäismus, also aus dem Anfang des 3. J[ah]rh[undert]s. Dass mit ihnen die im 7./8. J[ah]rh[undert], nach der arabischen Eroberung, geschichtlich fassbar werdenden Mandäer zusammenhängen, darf für sicher gelten. Aber ob diese Entwicklung in gerader oder, durch Spaltungen und Zusammenschlüsse, in gebrochener Linie verlief, ist einstweilen nicht auszumachen"; ders., „Urform und Fortbildungen", S. 69 f., Anm. 1: „Es genügt festzustellen, dass Mani im Kreise einer Täufersekte aufwuchs, die, wenn nicht in Einzelheiten der Lehre so doch im Kultus den Mandäern unmittelbar nahegestanden haben muss; wie diese aussah, wissen wir nicht und werden wir wahrscheinlich nie wissen; aber wir brauchen es auch nicht zu wissen, denn das steht jedenfalls fest, dass Manis eig[e]ne Lehre nicht die einer Täufergemeinde war".

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

lich tradierte) Literatur. Beweise hierfür findet H. H. Schaeder sowohl in den metrischen Übereinstimmungen zwischen den mandäischen und manichäischen religiösen Hymnen[128] als auch in den gemeinsamen manichäisch-mandäischen Auffassungen des Urmenschmythos[129] und sogar in dem Namen Manis (*Manichaios*, von *Mani haiie*, „der lebendige Mani“).[130]

Eine interessante Variante der religionsgeschichtlichen Forschungen zum Mandäismus und Manichäismus bildet die Theorie des persischen Gelehrten und Hochpriesters des Feuertempels in Bombay, **Jivanji Jamshedji Modi** (1854–1933), über den iranisch/zoroastrischen Ursprung der beiden Religionen.[131]

Unter den Theologen wäre hier der Name des Marburger Neutestamentlers **Rudolf Bultmann** (1884–1976) zu nennen, der die Mandäer- und Manichäerforschung für die Deutung des Johannesevangeliums am konsequentesten herangezogen hat.[132] Sein Interesse an der „religionsgeschichtlichen Schule“ kann nur im Kontext der Theologiegeschichte seiner Zeit verstanden werden,[133] wobei die Kategorie „Mythos“ eine erhebliche Rolle in seinem theologischen Denken spielte.[134] Es ist kein Zufall, dass er auf den Mandäismus erst durch den Alttestamentler und Vertreter der „religionsgeschichtlichen Schule“ Hermann Gunkel (1862–1932) aufmerksam wur-

128 H. H. Schaeder, „Iranische Lehren“, S. 263–266; „Ein Lied von Mani“, in: *OLZ* 29 (1926), Sp. 104–107; „Urform und Fortbildungen“, S. 72.

129 H. H. Schaeder, „Iranische Lehren“, S. 276–278. Es handelt sich hier um Manis angebliche metaphysische „Umetikettierung“ des Begriffes *qadmaia* (S. 278).

130 H. H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen“, S. 88, Anm. 1. Über die Sprache Manis: S. 90, 72 („von Hause aus sprach er [nämlich Mani] den dem Syrischen nächstverwandten babylonisch-aramäischen Dialekt und kannte die in diesem Dialekt abgefassten Schriften der babylonischen Täufer seiner Zeit, deren Reste in dem Corpus der mandäischen Schriften enthalten sind, aber bisher darin von später[e]n Überlieferungsschichten noch nicht gesondert werden können“).

131 Jivanji Jamshedji Modi, „The Mandaeans (the so-called Christians of St. John, the Baptist) of the Euphrates Valley. Influence of Zoroastrianism upon their Creed, Customs and Manners“, in: *The Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* 23 (1932), S. 28: „Like the Manichaeans, they [i. e. die Mandäer] were a sect of, and offshoot from, the Zoroastrians“. Der Iranist persischer Abstammung Sayyed Hasan Taqizādeh [سید حسن تقی‌زاده] (1878–1970) hat in derselben Periode die Übereinstimmungen zwischen den mandäischen und den persischen religiösen Kalendarien gezeigt, vgl. S. H. Taqizādeh, „An ancient Persian practice preserved by a non-Iranian People“, in: *BSOS* 9 (1938), S. 603–619. Dass die Mandäer eigentlich Perser waren, wurde in dem vergangenen 19. Jahrhundert mehrmals behauptet, vgl. A. Houtum-Schlinder, „Notes on the Sabaeans“, in: *PGS* N.S. 13 (1891), S. 663–669.

132 Über seine Methode siehe Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, WUNT 96, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997, S. 129–140.

133 Siehe ausführlich: William D. Dennison, *The Young Bultmann. Context for his Understanding of God, 1884–1925*, AUS VII.241, Peter Lang, New York, 2008.

134 Es handelt sich eher um eine romantische als um eine aufklärerisch bedingte Auffassung des Mythos, wie mit Recht Matthias Dreher bemerkte, *Rudolf Bultmann als Kritiker in seinen Rezensionen und Forschungsberichten. Kommentierende Auswertung*, BVB 11, Lit, Münster, 2005, S. 333–338. Siehe auch Ulrich Körtner, „Arbeit am Mythos? Zum Verhältnis von Christentum und mythischem Denken bei Rudolf Bultmann“, in: *NZST* 34 (1992), S. 163–181.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

de.[135] Eine Besonderheit seiner Forschung bleibt, dass er die „Grundkonzeption" des Johannesevangeliums als eines „gewaltigen Mythos" des göttlichen Gesandten und Offenbarers exegetisch und phänomenologisch[136] unter Heranziehung manichäischer Texte zu bestimmen versucht hat.[137] Trotzdem lässt er eine präzisere Diskussion über das Verhältnis (des mythologischen Materials) der beiden Religionen zueinander vermissen. R. Bultmann hat seine Theorie der Bedeutung der mandäischen und manichäischen Schriften für die Erklärung des Neuen Testaments nie aufgegeben, sodass sie auch in einem späteren Kommentar zum Johannesevangelium, selbst noch in den letzten Auflagen, eine entscheidende Rolle spielt.[138]

Für den Philosophen **Hans Jonas** (1903–1993), der die Gnosisforschung für mehrere Jahrzehnte durch seine tiefgreifende phänomenologischeReflexion prägte, ist die mandäische und manichäische Literatur als Ausdruck der „orientalischen Gnosis" die beste Quelle für eine geistesgeschichtliche Erfassung des Wesens der Gnosis.[139] Wenn der Manichäismus als ein „iranischer Typus" der Gnosis in dieser

135 Walter Baumgartner, „Der heutige Stand der Mandäerfrage. Vortrag auf dem Kongress für Religionsgeschichte in Amsterdam am 7. September 1950", in: *ThZ* 6 (1950), S. 402, Anm. 2. Darüber siehe auch H. Jonas: „Bultmann's love was the Fourth Gospel, and through its medium came the point of contact with Gnosticism, especially with the newly discovered Mandaean documents. It was the possible bearing of the Mandaean nomenclature, of their vocabulary and their imagery on the problem of authorship and the whole meaning and spirit of the Gospel of John, which brought Bultmann into the realm of gnostic studies", H. Jonas, „A Philosopher remembers Bultmann", in: Edward C. Hobbs (Hrsg.), *Bultmann – Retrospect and Prospect. The Centenary Symposium at Wellesley*, HThS 35, Fortress Press, Philadelphia, 1985, S. 14. Über die These eines vorjohanneischen Täuferchristentums siehe M. Dreher, *Rudolf Bultmann als Kritiker*, S. 251–253.

136 Dass R. Bultmann das Verhältnis des Mandäismus zum Johannesevangelium eher phänomenologisch betrachtete, zeigt seine Besprechung von H. Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage* (1930), wo er mit den Ergebnissen der historischen Beweise für eine Spätdatierung der mandäischen Überlieferung grundsätzlich einverstanden war: *TLZ* 56 (1931), Sp. 577–580 [= G. Widengren, *Der Mandäismus*, S. 110–114].

137 R. Bultmann, „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums", in: *ZNW* 24 (1925), S. 102 f. [= G. Widengren, *Der Mandäismus*, S. 265–316].

138 R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, unv. Nachdruck der 10. Auflage, KKNT II.19, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1968, *Register*.

139 „Die Urkunden beider Religionen sind gerade wegen ihres außergriechischen Charakters von unschätzbarem Wert. [...] Auf das Inhaltliche angesehen ist diese Literatur des Ostens mythologischer, phantastischer und insbesondere im Eschatologisch-Dualistischen zugleich gegenständlicher und leidenschaftlicher als die parallele des Westens. [...] Wir behaupten, dass die östlichen Erscheinungsformen und die religiösen Wirklichkeiten, deren Zeugen sie sind, der ursprüngliche Ausdruck der infrage stehenden Daseinsverfassung sind", vgl. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, 3., verbesserte und vermehrte Auflage, FRLANT 51, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964 [erste Auflage, 1934], S. 7 f. Dazu siehe auch Walter Beltz, „Der Religionswissenschaftler Hans Jonas", in: *ZRGG* 48 (1996), S. 68-80; Kurt Rudolph, „Hans Jonas als Gnosisforscher", in: *Trames* 5.4 (2001), S. 291–301 und ders., „Hans Jonas and Research on Gnosticism from a Contemporary Perspective", in: Hava Tirosh-Samuelson,

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Anschauung eingeordnet werden könne,[140] bleibe die mandäische Gnosis, gleichwohl der „am meisten ‚orientalische‘, volksmäßige, [...] unmittelbarste Ausdruck gnostischen Seelenlebens“,[141] schwer klassifizierbar.[142]

Der Beitrag des dänischen Assyrologen **Svend Aage [Frederik Dichmann] Pallis** (1894–1972) zur Mandäerfrage[143] fand im deutschen Milieu, insbesondere nachdem Mark Lidzbarski eine vernichtende Besprechung geschrieben hatte,[144] fast keinen Nachklang. Viel bekannter blieb sein bibliographisches Werk, das zum unverzichtbaren Arbeitsinstrument für den Forscher wurde.[145] S. A. Pallis war darum bemüht, sowohl den mesopotamischen Ursprung (gegen H. Zimmern) als auch die palästinische Herkunft der Mandäer (gegen M. Lidzbarski) zu widerlegen. Für ihn stellte der Mandäismus eine gnostische Religion[146] dar, die schichtweise von iranischen, christlichen und später islamischen Lehren beeinflusst wurde. Seiner Arbeitsmethode nach sollen größere mythische Zusammenhänge, die allein den Charakter einer gnostischen Religion zu erschließen vermögen, und nicht nur begriffliche oder thematische Übereinstimmungen miteinander verglichen werden.[147] Was die Beziehung

---

Christian Wiesen (Hrsg.), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill, Leiden, 2010, S. 91–106, sowie „Hans Jonas und die Manichäismusforschung“, in: *MSN* 12 (Fall 1995), S. 10–20 [= ders., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte,* S. 773–781].

140 H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, S. 284–320.

141 Ebd., S. 95.

142 Es „mag an unserer Einteilung auffallen, dass die mandäische Spekulation unter keinem der Haupttypen mit aufgeführt ist: der Grund ist, dass sich in ihr, wie es ihrer theoretischen Unbekümmertheit, die nach jeder Möglichkeit greift, entspricht, verschiedene Typen miteinander verschlingen“, vgl. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, S. 257.

143 S. A. Pallis, *Mandæiske Studier I: Forholdet mellem Mandæismen og de ældre Religioner*, V. Pios-Poul Branner, København, 1919, englische abgekürzte Fassung als: *Mandaean Studies*, Oxford University Press / Branner, London / Copenhagen, 1926, erschienen [Nachdruck: Philo, Amsterdam, 1974].

144 M. Lidzbarski, Besprechung von S. Pallis, *Mandæiske Studier* I, in: *OLZ* 25 (1922), Sp. 52–57. Die Antwort S. A. Pallis wird von der Redaktion der Zeitschrift *Orientalistische Literaturzeitung* abgelehnt und auf Deutsch in *NTF* 4. Raekke 10 (1922), S. 154–156, veröffentlicht [Nachdruck in: S. A. Pallis, *Mandaean Studies*, 1974, mit eigener Paginierung]. Die englische Fassung des Buches wird ebenfalls von M. Lidzbarski in *ZDMG* 81 (1926), S. 298–301 besprochen.

145 S. A. Pallis, *Essay on Mandaean Bibliography, 1560–1930*, Oxford University Press / Branner, London / Copenhagen, 1933 [Nachdruck: Philo, Amsterdam, 1974].

146 Pallis spricht von einem wesentlich gnostischen Charakter des Mandäismus, aber zugleich von einer „pre-gnostischen“ Schicht dieser Religion, vgl. S. A. Pallis, *Mandaean Studies*, S. 160, 181 und 203 f.

147 S. A. Pallis, *Mandaean Studies*, S. 155: „[...] in the subsequent inquiry the object must not be to point out isolated details of a common Gnostic character, but above all to understand the particular kind of Gnosis which found expression in the Mand[aean] writings; and in trying to arrive at such an understanding, parallels of some Gnostic systems may frequenly be valuable. Until the character of the Mand[aean] Gnosis has been properly understood, however, we cannot think of comparing it to that of other Gnostic systems“. Obwohl ein “absolute contrast between Mand[aeism] and the Ophite Gnosis“ (S. 188) besteht, werden die wesentlichen Züge dieses besonderen „gnostischen Charakters“ des Mandäismus leider nicht näher erläutert.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

des Mandäismus zum Manichäismus betrifft, wird von einer „zervanistischen" Prägung der beiden abgesehen[148] und nur die Inkongruenz der Auffassungen über den Erlöser in den beiden Religionen erwähnt.[149] Ein historischer oder ideengeschichtlicher Zusammenhang wird insofern indirekt ausgeschlossen, als ein wesentlicher Unterschied zwischen der Mughtasila der arabischen Überlieferung und den Mandäern festgestellt wird.[150] Ferner hätten die harranischen oder koranischen Sabier mit den Mandäern nichts zu tun.[151]

5. Gegen die „religionsgeschichtliche Schule"

Die Anfänge einer kritischen Haltung gegenüber der „religionsgeschichtlichen" Mandäerforschung ist mit den Untersuchungen **Erik Petersons** (1890–1960) verbunden, der, als Schüler Eduard Nordens (1868–1941) in Bonn, auch „religionsgeschichtlich" geschult war.[152] Das wird nicht nur aus seiner Methode (nämlich das eklektische Sammeln mannigfacher literarischer Belege, zusammen mit einer geistesgeschichtlich orientierten Analyse)[153], sondern auch aus seiner Auffassung über Gnosis ersichtlich.[154] Die Fra-

148 S. A. Pallis, *Mandaean Studies*, S. 70 („Zervanism [...] reappears in the Mithraic religion and Manichaeism") und 100 („both the Mandaean writings and those of the Elkesaite and cognate sects contain the doctrine of Zervan Akarana").

149 S. A. Pallis, *Mandaean Studies*, S. 194.

150 Ebd., S. 211: „[...] the Mughtasila described by an-Nadim [...] are not identical with the Mandeans as the Mughtasila undoubtely belonged to the Elkesaite Gnosis which [...] was in absolute contrast to Mandaeism".

151 S. A. Pallis, *Essay on Mandaean Bibliography*, S. 8, und die Kritik von Lady E. S. Drower in einer Besprechung, in: *Folklore* 45 (1934), S. 189 f.

152 Erik Peterson, *ΕΙΣΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, FRLANT 41, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1926 [= ders., *Ausgewählte Schriften* 8, Nachdruck mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph Markschies, Henrick Hildebrandt, Barbara Nichtweiß et al., Echter, Würzburg, 2012]; ders., „Zur Religionsgeschichte des Hellenismus", in: *TLZ* 48 (1923), Sp. 409–414. Vgl. auch C. Markschies, „*Heis Theos*? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson", in: B. Nichtweiß (Hrsg.), *Vom Ende der Zeit: Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson. Symposion Mainz 2000*, RGG-FTS 16, Lit, Münster, 2001, S. 4, 46; Martin Wallraff, „Monotheismus-Studien. Peterson und die religionsgeschichtliche Schule", in: Michael Meyer-Blanck (Hrsg.), *Erik Peterson und die Universität Bonn*, SBZeRG 11, Ergon, Würzburg, 2014, S. 181–193.

153 C. Markschies, „*Heis Theos*?", S. 57 f. Siehe auch C. Markschies, „Erik Peterson und die Gnosis", in: Giancarlo Caronello (Hrsg.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Duncker & Humblot, Berlin, 2012, S. 329–356.

154 Gnosis bedeutet weiterhin für E. Peterson eine vorchristliche Größe, die ihre wesentlichen Züge einer im jüdischen Milieu entstandenen Namen- und Adammystik verdankt, vgl. C. Markschies, „Erik Peterson und die Gnosis", S. 345–347. Außerdem betrachtete E. Peterson das Judenchristentum nach dem Jahre 70 als eine wesentlich sektiererische und uneinheitliche Bewegung, vgl. Jörg Frey, „Erik Peterson und das Judenchristenum", ebd., S. 322, sowie Franco Bolgiani, „Erik Peterson e il giudeocristianesimo", in: Giovanni Filoramo, Claudio Ginaotto (Hrsg.), *Verus Israel. Nuove prospective sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Tori-*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ge nach den Beziehungen zwischen Mandäismus und Manichäismus[155] versuchte er durch Heranziehung literarischer und mythologischer Parallelen zwischen beiden Religionen[156] „religionsgeschichtlich“ zu lösen, indem er auf ihre Verortung im „Sektierer-Milieu“ Mesopotamiens aufmerksam machte.[157] Man kann nur bedauern, dass sein Projekt einer Monographie zu diesem Thema nicht verwirklicht wurde.[158] Selbst wenn Einzelheiten seiner Theorie (z. B. die Einbeziehung des Mazdakismus in die Behandlung der mesopotamischen Gnosisbewegungen oder die Tendenz zur Ablehnung der Taufe im Manichäismus als Zeichen einer dualistischen Haltung persischer Herkunft usw.)[159] im Licht neuerer Forschungen revidiert werden sollten, markiert E. Petersons Behandlung des Themas einen Wendepunkt, insbesondere im

no, 4–5 novembre 1999, Brescia, 2001, S. 339–374.

155 „Das Verhältnis des Mandäismus zum Manichäismus zu bestimmen, ist eine schwierige Aufgabe“, E. Peterson, „Jesus bei den Manichäern“, Sp. 249, sowie ders., „Mandäismus und Urchristentum“, in: *ZNW* 27 (1928), S. 55–91, hier bes. S. 90. C. Markschies wird nach rund 90 Jahren mit ähnlichen Worten beipflichten: „die mesopotamischen Sekten vor den Mandäern und Manichäern bleiben präzise zu erklären“, vgl. C. Markschies, „Erik Peterson und die Gnosis“, S. 353. Die „religionsgeschichtliche“ Stellung der Mandäer hatte für E. Peterson eine breitere Bedeutung: „im Bezug auf das Christentum scheinen mir die Mandäer nur der letzte Bodensatz einer älteren Gnosis zu sein; im Hinblick auf die islamischen Sektenbildungen können die Mandäer aber sehr wohl historische Bedeutung gehabt haben“, vgl. E. Peterson, „Mandäismus und Urchristentum“, S. 90, Anm. 4.

156 Unter anderen macht E. Peterson auf eine Reihe von mandäisch-manichäischen Besonderheiten aufmerksam: das Motiv des Baumes (E. Peterson, „Jesus bei den Manichäern“, S. 243), des Weines (S. 245), des „Abschneidens“ (S. 244, Anm. 9), verschiedene Namensformen (S. 243), „der dreifältige transzendente Körper“, eine Idee, die aus dem Mandäismus Eingang in den Manichäismus gefunden hätte (S. 244), sowie einige dämonische Gestalten, die in Verbindung mit Vorstellungen über den jüdischen Leviathan gebracht wurden (E. Peterson, Besprechung von *Kephalaia. Lieferung 24, 5–6 und 7–8*, in: *ZKG* 58 [1939], S. 582). Außerdem konnte er Ähnlichkeiten zwischen den manichäischen und mandäischen Zauberschalen feststellen („Neues Quellenmaterial zur Geschichte des Manichäismus“, in: *ZKG* 44 [1925], S. 470) oder zwischen den alphabetischen Hymnen der beiden Religionen („Jesus bei den Manichäern“, S. 246), und er zitiert in parallelen Spalten mandäische und manichäische hymnische Entsprechungen (S. 245).

157 E. Peterson, „Mandäismus und Urchristentum“, S. 75. Besonders hervorzuheben ist auch der Beitrag über die religiöse Ethik der Elkesaiten: „Le traitement de la rage par les Elkésaites d'aprés Hippolyte“, in: *RSR* 34 (1947), S. 232–238 [= „Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hippolyt“, in: ders. *Frühkirche, Judentum, Gnosis. Studien und Untersuchungen,* Freiburg i. Br., 1959 (Neudruck: Wissenschaftliche Buchgesellschat, Darmstadt, 1982), S. 221–235], und die ausführliche Besprechung von Giulia Sfameni Gasparro, „Erik Peterson und der Enkratismus“, in: G. Caronello (Hrsg.), *Erik Peterson*, S. 359–368.

158 Laut dem Briefwechsel mit dem Göttinger Verlagshaus Vandenhoeck & Ruprecht aus dem Jahre 1928 trug die geplante Monographie den vorläufigen Titel „Manichäische Studien“, vgl. C. Markschies, „*Heis Theos*?“, S. 57, Anm. 84 [= ders., „Erik Peterson und die Gnosis“, S. 344, Anm. 58].

159 E. Peterson, „Mandäismus und Urchristentum“, S. 76–82, 83, Anm. 1. Diese Annahme über den Mandäismus wird später revidiert, vgl. E. Peterson, „Mani e Manicheismo“, in: *Encyclopedia Cattolica* VI, 1951, S. 1959–1963.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Hinblick auf die Mandäerfrage,[160] wobei er eine kritische Überprüfung der mandäischen Chronologie und Geographie anmahnte.[161] Später sollte diese Forschungsrichtung von **Hans Lietzmann** (1875–1942) weitergeführt werden.[162]

In der Folge nahm unter den Theologen der apologetische Eifer gegenüber der „iranischen Hypothese" zur Erklärung des Urchristentums derart zu, dass an den Beziehungen zwischen den beiden Religionen kein Interesse mehr bestand.[163] Erst in den 1950er-Jahren wies der Schweizer Theologe **Walter Baumgartner** (1887–1970), im Zuge der zuvor viel diskutierten Mandäerfrage, erneut auf die Verbindung der beiden Religionen hin.[164]

Eine wichtige Widerlegung der „religionsgeschichtlichen" Untersuchungen R. Reitzensteins kam von Seiten des Kölner Orientalisten und Rabbiners **Isidor Scheftelowitz** (1875–1934).[165] Seine Kritik ist für unser Thema von großer Bedeutung, weil I. Scheftelowitz diese auf das Verhältnis zwischen Manichäismus und Mandäismus orientiert. Für den Rabbiner galt es als historisch gesichert, dass Mani

160 Zur Rezeption der Schriften E. Petersons über die Gnosis siehe C. Markschies, „*Heis Theos*?", S. 56, und „Erik Peterson und die Gnosis", S. 339–341. Trotz seiner Bedeutung für die Erforschung der Gnosis blieb der Name E. Peterson in der Gnosisforschung vergessen, vgl. Markschies, „Erik Peterson und die Gnosis", S. 330 f.

161 Zur Lokalisierung der Mandäer und anderer gnostischer Gruppen im Gebiet von Messene, zur Heranziehung des „mandäischen Königsbuches" und zur Bedeutung des Berichtes Theodor bar Konis für eine Orientierung in der Redaktionsgeschichte der mandäischen Literatur vgl. E. Peterson, „Urchristentum und Mandäismus", S. 56–58, 65.

162 H. Lietzmann, „Ein Beitrag zur Mandäerfrage", in: *SPAW* 28 (1930), S. 598–608 [= H. Lietzmann, *Kleine Schriften I. Studien zur spätantiken Religionsgeschichte*, hrsg. von Kurt Aland, TU 67, Akademie, Berlin, 1958, S. 124–140], mit der Schlussfolgerung: „Wir werden die Christianisierung einer orientalischen Gnosis, nicht gnostische Grundlagen des Urchristentums bei den Mandäern studieren können", S. 608 [140].

163 Friedrich Büchsel, „Mandäer und Johannesjünger", in: *ZNW* 26 (1927), S. 219–231: „als Denkmäler gnostischer Frömmigkeit, orientalischer, nicht hellenistischer Gnosis sind die mandäischen Bücher von hohem Werte. Quellen für die Erkenntnis des Judentums oder seiner Nebenströmungen im Zeitalter Jesu sind sie nicht" (S. 230). Siehe auch Johannes Behm, *Die mandäische Religion und das Christentum,* Scholl, Leipzig, 1927; Josef Schmid, „Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage", in: *BZ* 20 (1932), S. 121–138, 247–258.

164 „Baumgartner hat das Verdienst, in einer Zeit, als man glaubte, sich um die Mandäer nicht kümmern zu müssen, erneut auf die Dringlichkeit des Problems hingewiesen zu haben", vgl. Otto Huth, „Das Mandäerproblem – das Neue Testament im Licht der mandäischen und essenischen Quellen", in: *Symbolon* 3 (1962), S. 38. Vgl. Walter Baumgartner, „Zur Mandäerfrage", *HUCA* 23 (1950–1951), S. 70 f., und ders., „Der heutige Stand der Mandäerfrage. Vortrag an Kongress für Religionsgeschichte in Amsterdam am 7. September 1950", in: *ThZ* 6 (1950), Heft 6, S. 401–410, zusammengefasst in: „Neues zur Mandäerfrage", in: C. J. Bleeker, G. W. Drewes, K. A. H. Hidding (Hrsg.), *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions, Amsterdam, 4th–9th September 1950*, North-Holland, Amsterdam, 1951, S. 105 f.

165 I. Scheftelowitz, *Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmythos*, A. Töpelmann, Giessen, 1922; „Studien zur iranischen Religionsgeschichte", in: *ZMRW* 42 (1927), S. 241–264, 272–292; „Is Manicheism an Iranic Religion? Part I", in: *Asia Major* 1 (1924), S. 460–490.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

in einer mandäischen Gemeinde aufwuchs[166] und das mandäische Glaubenssystem den Eckstein des Manichäismus darstellt.[167] Weil der Mandäismus eine jüdisch beeinflusste Religion sei,[168] könne der Manichäismus nicht als „iranisch“ betrachtet werden.[169] Ursprünglich sind die Mandäer für I. Scheftelowitz „Judenchristen heidnischer Herkunft“[170], die in ihrer Geschichte verschiedene religiöse und mythologische Einflüsse erlitten hätten, wobei der iranische Anteil sehr wichtig gewesen sei.[171] Leider wurde das Werk von I. Scheftelowitz, nicht zuletzt aufgrund negativer Rezeption,[172] in der Fachliteratur so gut wie nicht rezipiert.

Unter den deutschen Iranisten soll hier auch der Name **Otto Günther von Wesendonk** (1885–1933), unter anderem auch Konsul der Weimarer Republik in Georgien, genannt werden, der eine Analyse des „iranischen“ Charakters des manichäischen Mythos gegenüber dem „Pan-Iranismus“ der „religionsgeschichtlichen Schule“ beigetragen hat.[173] Seine Warnungen hinsichtlich einer vorschnellen Identifizierung des Mandäismus mit der einen oder anderen täuferischen Bewegung Mesopotamiens gelten noch heute.[174]

166 Daraufhin lehnte R. Reitzenstein, unter Heranziehung einer Stelle aus den Werken G. Flügels, in seiner Antwort die These ab, dass Manis Täufer Mandäer gewesen seien, vgl. R. Reitzenstein, Besprechung von I. Scheftelowitz, *Die Entstehung* (1922), in: *GGA* 1923, S. 37–58, hier S. 40 f. Trotzdem formuliert R. Reitzenstein ironisch hinsichtlich der damals neuentdeckten Mithrasmünzen von Charakene die folgenden noch offenen Fragen: „Seltsam, dass es gerade in der Euphratniederung, also an dem Punkte geschieht, wo wir später die Mandäer erwarten. Waren sie damals noch nicht da? Oder haben sie sich zuerst zu Mani bekehrt und sind später von ihm wieder abgefallen, ohne dass ihre reiche Literatur davon eine Spur bewahrt hätte? Oder sind jene Mugtasila, denen Mani als Kind angehört hat, von den Mandäern ganz verschieden?“, S. 41, Anm. 3.

167 I. Scheftelowitz, *Die Entstehung*, S. 6 f., 3: „da er [i. e. Mani] nun in mandäischen Glaubensvorstellungen aufgewachsen ist, so bilden diese [...] den Grundzug seines Systems“; „diese Anknüpfung an das Schrifttum der babylonischen Täufer kann nur in den Anfängen des Manichäismus stattgefunden haben“.

168 Der Mandäismus erfuhr den Einfluss der jüdischen religiösen Parteien der Essäer, was die Wasserriten betrifft, vgl. I. Scheftelowitz, *Die Entstehung*, S. 26.

169 Für eine Definition des „Iranischen“ siehe I. Scheftelowitz, *Die Entstehung*, S. 2. Die beiden Religionen widersprächen dem Wesen der „arischen Ideenwelt“ (S. 33). Eigentlich wird alles, was im Manichäismus „iranisch“ ist, zum Derivat mandäischen Einflusses erklärt (S. 48 f., sowie S. 53 ff.). Die Erlöservorstellung hat jüdisch-christlichen Charakter (S. 66 f., 76 f., 80).

170 I. Scheftelowitz, „Die mandäische Religion und das Judentum“, in: *MGWJ* 73 (1929), S. 211–232, hier S. 227 f.

171 Das „Iranische“ im Mandäismus glaubt I. Scheftelowitz indirekt, nämlich durch das Herauswachsen des Manichäismus aus einem synkretistischen mandäischen Religionsmilieu, erklären zu können, vgl. *Die Entstehung*, S. 48 f.

172 Siehe z. B. die Besprechung H. H. Schaeders, in: *Der Islam* 13 (1923), S. 320–333.

173 O. G. von Wesendonk, *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Hellenismus*, Heinz Lafaire, Leipzig, 1924 [= Teilweise und ohne Anmerkung als: *Das Wesen der Lehre Zarathušrōs. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Harrassowitz, Leipzig, 1927, neuabgedruckt]. Siehe auch ders., „Die Verwendung einiger iranischer Götternamen im Manichäismus“, in: *Acta Orientalia* 7 (1929), S. 114–179.

174 „Man wird gut tun, auf die Feststellung der genauen Zugehörigkeit der Mughtasila zu einer

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

6. Die „religionsgeschichtliche Schule“ in den USA

Dass die Forschungen der „religionsgeschichtlichen Schule“ auch in den USA rezipiert und sogar heftig diskutiert wurden, zeigt das Werk des amerikanischen Archäologen, Theologen und Orientalisten **Carl Herman Kraeling (**1897–1966).[175] In seiner Monographie über den Gott *Anthropos*, die selbst R. Reitzenstein noch kannte,[176] versuchte C. H. Kraeling, eine Ideengeschichte dieser mythischen Gestalt in den gnostischen Religionen der Spätantike zu rekonstruieren: Das ursprünglich iranische Bild des Gayōmart bekommt im mesopotamischen Milieu der vorparthischen Zeit wesentliche Merkmale zugesprochen, die später „metaphysiert“ werden, und wird in den gnostischen Spekulationen unter dem Namen *Anthropos* bekannt.[177] In der manichäischen Phase dieser Entwicklung, die zugleich ihr Höhepunkt ist,[178] wird (weil Mani angeblich ein Zurvanit war) *Anthropos* dem Ohrmazd gleichgesetzt.[179] Im Mandäismus wird *Anthropos*, auf einer niederen Stufe der Entwicklung, mit dem himmlischen Adam identifiziert, und später, unter manichäischem Einfluss, als *dmuta*/*Daēna* psychologisiert.[180]

---

bestimmten Sekte zu verzichten“, ders., *Urmensch und Seele*, S. 131 [= *Das Wesen der Lehre Zarathušrōs*, S. 131]. „Man wird kaum fehlgehen, wenn man, ohne eine Identität beider Richtungen zu behaupten, in den Mandäern wenigstens eine ähnliche täuferische Geistesströmung erblickt“, ders., „Jesus und der Manichäismus“ [Besprechung von E. Waldschmidt und W. Lenz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (1926)], in: *OLZ* 30 (1927), Sp. 226. Vielmehr betonte er eher eine „enge Verwandtschaft“, die für alle mesopotamischen religiösen Bewegungen, die „den im Mandäischen erhaltenen ostaramäischen Dialekt gebrauchten“ gilt, vgl. *Urmensch und Seele*, S. 131 [= *Das Wesen der Lehre Zarathušrōs*, S. 131]. Im Wesentlichen aber seien die Mandäer „als reine Heiden zu werten“, vgl. „Jesus und der Manichäismus“, Sp. 226.

175 William F. Albright, „Carl Herman Kraeling. In Memoriam“, in: *BASOR* 198 (1970), S. 4–7; Walter E. Kaegi, „Carl Herman Kraeling: A Reminiscence“, in: Joel L. Kraemer, Michael G. Wechsler (Hrsg.), *Pesher Naḥum. Texts and Studies in Jewish History and Literature from Antiquity through the Middle Ages presented to Norman (Naḥum) Golb*, SAOC 66, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 2012, S. 109–115.

176 R. Reitzenstein, *Vorgeschichte der christlichen Taufe*, S. 150 f.: ein „Buch, das ich seiner Anlage und seinem ganzen Geiste nach doch mit warmer Anerkennung erwähnen muss“, dann folgt die Kritik. Eigentlich wollte C. H. Kraeling einige zentrale Ansätze R. Reitzensteins mit anderen Akzenten weiterführen, vgl. ders., „The Fourth Gospel and Contemporary Religious Thought“, in: *JBL* 49 (1930), S. 146, sowie ders., „Method in the Study of Religious Syncretism“, in: *JBR* 9 (1941), S. 33 f., 66.

177 C. H. Kraeling, *Anthropos and Son of Man. A Study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Orient*, CUOS 25, Columbia University Press, New York, 1932 [Nachdruck: AMS, New York, 1966; Gorgias, Piscataway, GTL 21, 2008], S. 187–190 für eine Zusammenfassung.

178 C. H. Kraeling, *Anthropos and Son of Man,* S. 16, 37 und 189.

179 Ebd., S. 96 und 103.

180 Ebd., S. 68–70, 73 und 190, vgl. auch ders., „The Apocalypse of Paul and the ‚Iranische Erlösungsmysterium‘ “, in: *HTR* 24 (1931), S. 216–221.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Obwohl sein primäres Anliegen die Erforschung des Urchristentums war,[181] hat C. H. Kraeling gerade die Wichtigkeit der manichäisch-mandäischen Beziehungen für die Erforschung der urchristlichen Religion und die Rekonstruktion der religiösen Landschaft Mesopotamiens hervorgehoben.[182] Die verschiedenen Übereinstimmungen zwischen den beiden Religionen[183] versuchte C. H. Kraeling sowohl durch einen manichäischen Einfluss auf den Mandäismus als auch durch die Entwicklung einer gemeinsamen gnostischen Tradition zu erklären.[184] Obwohl in Palästina entstanden,[185] verfüge die mandäische Lehre über einen beträchtlichen Anteil an „primitiven“ gnostischen Vorstellungen, der ihr eine große Bedeutung in der religionsgeschichtlichen Forschung verleihe.[186] Auch wenn der eigentliche religiöse Hintergrund des Mandäismus im Manichäismus zu finden sei,[187] könne man keine direkte Verwandtschaft zwischen den beiden feststellen, denn sie gäben verschiedene Geisteshaltungen wieder.[188]

Diese Forschungslinie wurde auch von seinem Freund, dem amerikanischen Orientalisten und Alttestamentler **William Foxwell Albright** (1891–1971) in einigen Punkten weitergeführt, der für die Erklärung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge verschiedener biblischer Themen und Motive mandäische und manichäische Textmaterialien heranzog.[189]

181 C. H. Kraeling, „A Mandaic Bibliography“, *JAOS* 46 (1926), S. 50: „The key to the riddle of the early Christian centuries is the religion of the East from the Persian period upward“.

182 Ebd., S. 50: „The Mandean sources ranged alongside the Manichean, showed sufficient correspondence in point of view to suggest the existence of a Neo-Iranian or Proto-Gnostic atmosphere in Mesopotamia, which if its elements become more discernible will serve to fill in part the lacuna represented by the immediately pre-Christian centuries in religious matters“.

183 C. H. Kraeling, „The Origin and Antiquity of the Mandeans“, in: *JAOS* 49 (1929), S. 207: „Anyone comparing the two faiths, Mandaean and Manichean, will be struck by the similarities between them. Of common elements I need only mention the idea of a primordial conflict, of a heavenly primal man, of the heavenly origin and destiny of the soul, of a series of saviors, of a process of redemption which follows the analogy of the experience of the savior and of the personal relation of savior and soul“.

184 C. H. Kraeling, „The Origin and Antiquity“, S. 208

185 Ebd., S. 212 ff.

186 Ebd., S. 210: „The presence in Mandaic thought of so much that is primitive and the lack of it in so many other Gnostic faiths, shows that in the Mandaic theology we are [...] dealing [...] with a religion that wells up directly and spontaneously out of the subsoil of Oriental religious genius, and that may therefore well belong to the very beginning of the Gnostic era“. Diese Eigenschaft der mandäischen Mythologie versucht C. H. Kraeling anhand des kosmogonischen Mythos über den Gott Ptahil darzustellen, vgl. ders., „The Origin and Antiquity“, S. 206 ff., und ders., „The Mandaic God Ptahil“, in: *JAOS* 53 (1933), S. 152–165.

187 C. H. Kraeling, Besprechung von E. S. Drower, *Diwan Abathur* (1950), in: *JAOS* 71 (1951), S. 264–275.

188 C. H. Kraeling, „The Origin and Antiquity“, S. 207 f.

189 W. F. Albright, „The Mouth of the Rivers“, in: *AJSLL* 35 (1919), S. 161–195, und „The Goddess of Life and Wisdom“, in: *AJSLL* 36 (1920), S. 258–294: Der himmlische Ozean im Manichäismus und Mandäismus (S. 266), usw.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

7. Die französischsprachige „Religionsgeschichte“ des Mandäismus und Manichäismus: Befürworter und Widerleger

Dass in der französischsprachigen Welt die wichtigsten Ansätze der deutschen Religionswissenschaft rezipiert wurden, zeigt das Werk des belgischen Religionshistorikers **Franz** [**Valéry Marie**] **Cumont** (1868–1947), der auch zur Erforschung des Manichäismus beitrug.[190] Weil für ihn der Manichäismus ein gutes Beispiel für eine spätantike synkretistische Religion darstellte,[191] deren Wurzeln im persischen Zervanismus Mesopotamiens zu finden seien,[192] fand er einen Vergleich mit den mandäischen Texten unangebracht.

Im theologischen Milieu wurde die deutschsprachige „religionsgeschichtliche Schule“ eher mit Misstrauen rezipiert. So vertrat **[Henry] Maurice Goguel** (1880–1955), Dekan der protestantischen Theologischen Fakultät in Paris, der den Ausdruck „Mandäerfieber“ für die deutsche „religionsgeschichtliche“ Forschung prägte,[193] die Ansicht, dass die mandäischen Quellen aufgrund ihres stark synkretistischen Charakters[194] für die Rekonstruktion der religiösen Strömungen des Urchristentums kaum geeignet seien. Er unterscheidet selten zwischen Manichäischem und echt Mandäischem in den mandäischen Quellen[195] und vertritt gegenüber R. Reitzenstein die Ansicht, dass eine Verwendung der mandäisch-manichäischen Quellen für die neutestamentliche Forschung aufgrund ihres jungen Alters illusorisch sei.[196] Zu-

190 Einen Gesamtüberblick über seine Bildung und Forschungslinien, samt einer Edition seines Briefwechsels mit den deutschen Gelehrten, gibt die umfassende Monographie von Corinne Bonnet, *Le ‚Grand Atelier de la Science‘. Franz Cumont et l’Altertumswissenschaft: héritages et émancipations*, EPAHA 41.1, Belgisch Historisch Institut de Rome, Bruxelles, 2005, 2 Bände.

191 „[...] syncrétisme qui y combine des traditions hétérogènes“, vgl. F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme I: La cosmogonie Manichéenne d’après Théodore Bar Khôni*, Lamertin, Bruxelles, 1908, S. 51, sowie über die religiöse Persönlichkeit Manis, S. 52 f.

192 F. Cumont, *Recherches* I, S. 8, Anm. 2.

193 M. Goguel, *Au seuil de l’Évangile: Jean-Baptiste*, Payot, Paris, 1928, S. 113 f.

194 M. Goguel, *Au seuil de l’Évangile*, S. 116: „le mandaïsme apparaît donc comme une syncrétisme si complexe et, à certains égards, si corrompu que c’est une entreprise bien hasardée que de prétendre en démêler exactement les éléments constitutifs“.

195 Ebd., S. 115 f.: „le Ginza n’est pas un livre homogène mais une compilation de fragments divers d’âge et de caractères très disparates, parmi lesquels il y en a qui sont d’origine manichéenne“.

196 Ebd., S. 134 f.: „Il est possible que les manichéens qui ont connu la tradition chrétienne, se soient inspirés de la formule employée par Jésus pour exprimer leur théorie du renouvellement du monde, mais il n’en résulte qu’un contact extérieur et sans portée et, quand on considère la date respective des documents, on ne peut que penser qu’il est téméraire de prétendre expliquer l’idée de Jésus par la très hypothétique reconstruction d’une doctrine de Jean-Baptiste qui présenterait d’ailleurs un caractère très sensiblement différent de celle qu’on voudrait lui rattacher“. Hier sind die „Manichäer“ genannt, aber offensichtlich die Mandäer gemeint! Für M. Goguel sind die beiden Bezeichnungen freilich austauschbar. Siehe auch ders., „Jésus et la tradition religieuse de son peuple“, in: *RHPR* 7 (1927), S. 154–175 und 219–244. Den „Beitrag“ Hans Lietzmanns beschrieb er als einen Endpunkt der „religionsgeschichtli-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

dem war die Rezeption der deutschsprachigen theologischen Literatur in römisch-katholischen Kreisen eng mit dem Modernismusstreit verbunden. Das wird deutlich bei **Alfred [Firmin] Loisy** (1857–1940), der wegen seiner Ansichten die Professur am Institut Catholique de Paris verlor und als Begründer der modernen Religionswissenschaft in Frankreich bekannt wurde.[197] Er wandte sich gegen die Tendenz, die Mandäer als eine für das Urchristentum relevante historische Quelle (R. Reitzenstein) und als eine palästinensische religiöse Bewegung (M. Lidzbarski) zu betrachten. A. Loisy spricht dem Mandäismus – trotz seines mesopotamischen historischen und geistesgeschichtlichen Hintergrundes und seines Mangels an Originalität[198] – eine dauernde Beeinflussung durch die Manichäer ab.[199]

In monastischen Kreisen wurde die Mandäer- und Manichäerfrage Teil einer konsensartigen Apologetik der Bibelwissenschaftler, gegen die Auffassungen der „religionsgeschichtlichen Schule“ in der neutestamentlichen Forschung. Ein gutes Beispiel dafür ist das Werk des Dominikaners **Marie-Joseph Lagrange** OP (1855–1938) aus der Jerusalemer École biblique.[200] Für ihn war der Ursprung des Mandäismus im 1. Jahrhundert in Jerusalem zu suchen, wo ein anonymer jüdischer Proselyt mit einer Vorliebe für pythagoreische Lehren die mandäische Bewegung stiftete.[201]

---

chen“ „Mandäerfrage“: „après la démonstration de M. Lietzmann [...] dont M. Bultmann [...] a reconnu la portée, il est superflu d’insister sur ce point“, Besprechung von O. Cullmann, *Le problème littéraire du roman pseudo-clementin* (1930), in: *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* 59 [3. Serie, 7] (1933), S. 108, Anm. 1. Siehe auch seine Besprechung von R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (1929), in: *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* 56 [3. Serie, 4] (1930), S. 194–197.

197 Siehe Harvey Hill, *The Politics of Modernism. Alfred Loisy and the Scientific Study of Religion*, Catholic University of America Press, Washington, 2002.

198 A. Loisy, *Le Mandéisme et les origines chrétiennes*, Paris, 1934 [Nachdruck: Minerva, Frankfurt a. M., 1983], S. 145.

199 A. Loisy, *Le Mandéisme*, S. 146: „il ne semble pas que le mandéisme ait eu de contact durable avec les sectateurs de Mani“.

200 Siehe Bernard Montagnes, *Marie-Joseph Lagrange – une biographie critique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004. Zum Mandäismus: M.-J. Lagrange, „La gnose mandéenne et la tradition évangélique“, in: *RB* 36 (1927), S. 321–349, 481–515, 37 (1928), S. 5–36. Außerdem widmete er auch ausführliche Aufsätze dem Hermetismus im Kontext der neutestamentlichen Forschung: „L’Hermetisme“, in: *RB* 33 (1924), S. 491–497; 34 (1925), S. 82–104, 368–396, 547–574; 35 (1926), S. 240–264. Seiner Kritik der „religionsgeschichtlichen Schule“ verleiht er in Buchbesprechungen meistens äußerst scharfe und ironische Akzente, wie z. B. in der Besprechung des Buches R. Reitzensteins, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (1927^3), in: *RB* 37 (1928), S. 165, sowie im Fall von Robert Stahl, *Les mandéens et les origines chrétiennes* (1930) in: *RB* 40 (1931), S. 147–151.

201 „Nous plaçons à l’origine un fondateur [...] parce que telle est d’ordinaire la voie de l’histoire“, M.-J. Lagrange, „La gnose mandéenne“, S. 510 f. Für M.-J. Lagrange stellt der Mandäismus eine Gelehrtengnosis dar, vgl. ders., „La gnose mandéenne“, S. 336. Das wird besonders ersichtlich, wenn er den mandäischen Polytheismus als einen von gnostischen Äonen- und Emanationenspekulationen beeinflussten Monotheismus erklärt, S. 331, 514. Für einen Überblick siehe: Jean-Hugo Tisin, „Le Père Lagrange et les religions (semitiques et hellénistiques) du Proche-Orient ancien“, in: J.-M. Poffet SJ (Hrsg.), *La Bible: le livre et l’histoire.*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Nach einer Wanderung in der Zeit des Aufstands Bar Kochbas seien die Mandäer in Mesopotamien angelangt, wo sie den Manichäismus unter iranischer Vermittlung kennengelernt[202] und unter dem Einfluss einheimischer Täufersekten eine Tauftheologie entwickelt hätten.[203] Das jüdisch-christliche Gedankengut der Mandäer, das als Erbe der frühen Jerusalemer Jahre zu verstehen sei, wird apologetisch zum Kriterium und Grund der Fortdauer der mandäischen Lehre erhoben.[204] Eine strengere Verbindung zwischen Mandäismus und Manichäismus wird gleichzeitig von seinem Kollegen **Ernest** [**Bernard-Marie**] **Allo** OP (1873–1945) propagiert.[205]

8. Die englische Mandäer- und Manichäerforschung

Auch der sephardische Oberrabbiner Englands rumänischer Herkunft **Moses Gaster** (1956–1939) offenbarte ein lebhaftes Interesse an der Mandäerforschung, das sein Fachwissen in der romanischen Sprachwissenschaft, der vergleichenden Volkskunde und der jüdischen und samaritanischen Religionsgeschichte ergänzte.[206] Er war an den neu erschlossenen mandäischen Texten und anthropologischen Notizen von E. S. Drower (siehe unten) sehr interessiert.[207] In seiner umfangreichen Bibliothek, die größtenteils aus wertvollen Handschriften bestand,[208] fand sich unter anderen

Actes des colloques de l'École Biblique de Jérusalem et de l'Institut Catholique de Toulouse (nov. 2005) pour le 150e anniversaire de la naissance du P. M.-J. Lagrange O. P., RB Cahiers 65, Gabalda, Paris, 2006, S. 215–258.

202 „C'est donc par les Perses, et indirectement, que les Mandéens ont connu les Manichéens", M.-J. Lagrange, „La gnose mandéenne", S. 509.

203 M.-J. Lagrange, „La gnose mandéenne", S. 512 f.

204 „Les destinées du manichéisme et du mandéisme ne furent pas moins différentes que leurs doctrines. Le premier pénétra en vainqueur dans le monde antique, de la Chine à l'Afrique du Nord. Puis il disparut. La cause de sa decadence était figuré dans le fait de saint Augustin. Cette religion prétendait fournir une explication scientifique de la nature, et n'offrait à ses adeptes que des chiméres. Le mandaïsme, moins ambitieux, dura plus longtemps, car il ne se piquait pas de résoudre toutes les énigmes du monde naturel. Il était davantage une religion de la morale et des aspirations de l'âme vers le monde divin. Quoiqu'il ait rejeté le Christ dont les manichéens se paraient, il avait conservé quelque chose des sentiments chrétiens, et heurtait moins la nature. Il dura donc plus longtemps", M.-J. Lagrange, „La gnose mandéenne", S. 510.

205 E. Allo, „Aspects nouveaux du problème johannique. A propos d'un commentaire recent de l'Apocalypse", in: *RB* 36 (1927), S. 200; „le courant mandéo-manichéeen, S. 218.

206 Siehe Măriuca Stanciu, „Moses Gaster – Landmarks of an Intellectual Itinerary", in: *Studia Hebraica* 4 (2004), S. 75–87, und Sonia Rosa Burstein, „Moses Gaster and Folklore", in: *Folklore* 68 (1957), S. 288–290, sowie Eugen Ciurtin, Besprechung von M. Gaster, *Studii de folclor comparat* (2003), in: *Archaeus* 8 (2004), S. 386–388 (auf Französisch).

207 Dr. M. Gaster, „The Mandaeans in the Light of the Latest Research", in: *Journal of the Royal Central Asian Society* 25 (1938), [= Besprechung von Drower, *The Mandaeans of Irak and Iran,* 1937], S. 77 ff., und seine Intervention während einer Konferenzen von Lady E. S. Drower, vgl. E. S. Drower, „The Mandaeans of Iraq", in: *RCAJ* 20 (1953), S. 529 f.

208 Vgl. Maria Cioată [Haralambakis], „A Survey of the Gaster Collection in the John Rylands

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

auch eine *Ginza*-Handschrift, die er Mark Lidzbarski während dessen Arbeit an der Übersetzung dieser Schrift als Vergleichsmaterial für die Überprüfung verschiedener Lesarten angeboten hatte, was aber der deutsche Semitist ablehnte.[209] M. Gaster beabsichtigte, ein Wörterbuch der mandäischen Sprache zu verfassen[210] und war davon überzeugt, dass der Mandäismus eine synkretistische, ursprünglich palästinensische Religion sei,[211] die zum Manichäismus ein enges Verhältnis aufweise und eine bedeutende Rolle in der gesamten Geistesgeschichte der christlichen Mystik und Theologie spiele.[212] Den manichäisch-mandäischen religionsgeschichtlichen Zusammenhang über bloße Fragestellungen hinaus vertiefte er nicht weiter.[213] Für ihn war jedoch der Manichäismus, in Gestalt des mittelalterlichen völkischen Bogomilismus, ein nicht zu unterschätzendes Merkmal balkanischer (und rumänischer) Volkskultur, was sich besonders in den dualistischen Mythen- und Legendenmotiven zeige.[214]

Für den Theologen und Orientalisten **Francis Crawford Burkitt** (1864–1935) waren die mandäische und die manichäische Auffassung über Jesus nicht nur vergleichbar, sondern sogar identisch.[215] Die mandäisch-manichäische Verbindung – so seine Argumentation – sei sogar bis ins 13. Jahrhundert in Europa zu verfolgen[216],

Library", in: *BJRL* 89 (2013), S. 107–130.

209 Siehe M. Gaster, Besprechung von M. Lidzbarsky, *Ginza* (1925), in: *JRAS* 1926, S. 374 f.: „His translation rests exclusively on Petermann's edition, and I cannot help expressing here my regret that he ignored the offer which I made to him to place at his disposal my copy of the Genza, which seems to be both old and complete, although there is very little difference between the few MSS, known to exist".

210 Jorunn J. Buckley, *Lady E. S. Drower's Scholarly Correspondence. An intrepid English Autodidact in Iraq*, NBS 137, Brill, Leiden, 2012, S. 136 und 151.

211 M. Gaster, „The Mandeans", S. 76, 77 und 80. Über den Synkretismus als Wesensmerkmal der spätantiken Religion siehe ebd., S. 69 f.; E. S. Drower, „The Mandeans of Iraq", S. 530.

212 M. Gaster, Besprechung von A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove, together with some Chapters from his Ethikon* (1919), in: *JRAS* 1919, S. 595, und die Erwiderung Wensincks, „Bar Hebraeus's Spiritual Ancestors", in: *JRAS* 1920, S. 213–232.

213 „[...] whilst one could not doubt now the influence which Pardesan [*sic*], and especially Marcion, may have had upon Mani, still the question remains open how much he may have been indebted to anterior speculations, especially those found in the Mandae[a]n system, to which it shows a very great resemblance in many of the fundamental points", M. Gaster, Besprechung von F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees* (1925), in: *JRAS* 1925, S. 560. Später wird er die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Religionen durch den Synkretismus erklären, vgl. ders., „The Mandaeans", S. 76.

214 „Every scrap of the Manichaean literature that can be saved is a valuable contribution to the study of that remarkable movement which has so greatly influenced the religious life of the West and has left traces, indelible to this day, in the dualistic beliefs of many peoples", M. Gaster, Besprechung von H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien* (1934), in: *JRAS* 1936, S. 134; Besprechung von M. Beza, *Paganism in Romanian Folklore* (1928), in: *Folklore* 39 (1928), S. 405 f., und „The Mandaeans in the Light of the latest Research", S. 70.

215 F. C. Burkitt, „The Mandaeans" [= Besprechung von S. A. Pallis, *Mandaean Studies* (1926)], in: *JThS* 29 (1928), S. 231.

216 F. C. Burkitt, „The Mandaeans", S. 232 und 235.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

obwohl der Mandäismus im Laufe seiner Geschichte mehrere marcionitische Züge absorbiert habe.[217]

Die heutige Mandäerforschung verdankt fast alles einer Dilettantin:[218] **E**[**thel**] **S**[**tefana**] **Drower** (1879–1972), Ehefrau eines englischen Rechtsbeamten in Bagdad, mit dem sie von 1923 bis 1946 dort lebte. Schon als Schriftstellerin berühmt, engagierte sie sich in der Erforschung der Literatur und Kultur der Mandäer, die sie vor Ort antraf. In der Auslegung einiger mandäischer Rituale ist sie mehr an altorientalischen und christlichen Parallelen in phänomenologischer Hinsicht interessiert,[219] und nur selten thematisiert sie innergnostische oder mandäisch-manichäische Verbindungen.[220] Trotzdem ist bei ihr eine Bevorzugung der religionsgeschichtlichen Theorien über ein „gnostisches" Gedankengut erkennbar, das in Manichäismus, Mandäismus und in den dualistischen Häresien des europäischen Mittelalters zum Ausdruck komme.[221]

217 F. C. Burkitt, „The Mandaeans", S. 232.

218 „Wie nun eine Dilettantin ohne vorangehende akademische Ausbildung im Alter von mehr als fünfzig Jahren zu einer international anerkannten Gelehrten und unbestrittenen Autorität auf einem schweren Spezialgebiet wird, ist freilich ein Problem", Rudolf Macuch, „Lady Ethel Stefana Drower (1879–1972)", in: *ZDMG* 124 (1974), S. 7.

219 Über den zoroastrischen *draona*, vgl. E. S. Drower, „The Sacramental Bread (*Pihtha*) of the Mandaeans", in: *ZDMG* 105 (= NF 30), 1955, S. 115–150, hier S. 117, und dies., „Zidqa and Kana d[-]Zidqa", in: *RSO* 32 (1957) [= *Scritti in Onore di Giuseppe Furlani*], S. 402. „The resemblances between the ritual meals of the Jews, of the Parsis and of the Mandaeans are too striking and too detailed to be the result of coincidence", dies., „The Mandeans today", in: *The Hibbert Journal* 37 (1938–1939), S. 435–447, hier S. 436, 435 und 442 f. Ausführlicher siehe dies., *Water into Wine*, J. Murray, London, 1956, sowie die begeisterte Besprechung G. Widengrens in *JSS* 2 (1957), S. 417–422.

220 Über das Perlenlied: „the composition might pass as a Mandaic text were it translated into Mandaic; indeed, parts of it might be translations from a Mandaic original", vgl. E. S. Drower, „Hibil-Ziwa and the Parthian Prince", in: *JRAS* 1954, S. 153. Siehe auch die Erwägungen über den „Urmandäismus" in der Besprechung von K. Rudolphs, *Mandäer I* (1960), in: *OLZ* 55 (1960), Sp. 617–619, sowie die rhetorische Frage: „Were the Mughtasila Proto-Mandaeans?", in einer Besprechung des Buches T. Säve-Söderberghs, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book* (1949), in: *JRAS* 1950, S. 190 f., hier S. 191.

221 „Analysis of these [i. e. die vorher behandelten „sections dealing with cosmogony"] reveals that form of Oriental theosophy which we know as Gnosticism, a subterranean stream of ideas, which emerges in Protean forms in Manichaeism, in various heresies known to us chiefly in polemical writings, in Jewish mysticism and Kabbalah, and as late as the Middle Ages in dualistic European sects. In Mandaean texts these conceptions are linked to ceremonies which are undoubtedly pre-Christian, such as baptism", vgl. E. S. Drower, *The thousand and twelve Questions (Alf trisar šuialia). A Mandaean Text edited in Transliteration and Translation*, Institut für Orientforschung – Veröffentlichung 32, Akademie, Berlin, 1960, S. 5.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

9. Die schwedische Schule der „Religionsgeschichte“

Das mandäisch-manichäische Problem rückt in der schwedischen neutestamentlichen Forschung erst durch einige Überlegungen von **Gillis P[etter]son Wetter** (1887–1926) über die antike religiöse Lichtvorstellung in den Vordergrund.[222] Die Arbeit Wetters enttäuschte den Kirchenhistoriker Adolf von Harnack (1851–1930),[223] jedoch wird sie in religionsgeschichtlichen Kreisen breit rezipiert.[224] G. P. Wetter deutete die antiken Lichtvorstellungen im Vorderen Orient als ein Echo der älteren babylonischen Astralfrömmigkeit.[225] Die mandäische und manichäische Auffassung von Licht sei der babylonischen strukturell ähnlich,[226] wobei der Manichäismus, vom Mandäismus beeinflusst, einen Versuch darstelle, die babylonische Religion in eine Weltreligion zu verwandeln.[227]

Nach G. P. Wetter zeigte die schwedische religionsgeschichtliche Forschung ein reges Interesse an der Mandäerfrage: So zitierte der Theologe **Hugo Odeberg** (1898–1973), der auch wegen seiner nationalsozialistischen Ideen bekannt wurde,[228] zahl-

222 Gillis P[eter]son Wetter, *Phōs (ΦΩΣ). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus*, Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 17.1, Harrassowitz, Upsala / Leipzig, 1915.

223 „[F]reilich[,] viel Aufklärung [–] so paradox das erscheint [–] kann das hellenistische Religionswesen sub specie ‚Licht’ nicht erhalten; denn dazu ist das [,]Licht’ ein zu allgemeiner Begriff“, A. von Harnack, Besprechung von Wetter, *Phōs* (1915), in: *TLZ* 40 (1915), Sp. 325. Diese Argumentationslinie wiederspiegelt einer der Hauptargumente A. v. Harnacks gegen des Faches Religionsgeschichte in den theologischen Fakultäten. Dazu siehe: Hans Rollmann, „Theologie und Religionsgeschichte. Zeitgenössische Stimmen zur Diskussion um die religionsgeschichtliche Methode und die Einführung religionsgeschichtlicher Lehrstühle in den theologischen Fakultäten um die Jahrhundertwende“, in: *ZThK* 80 (1983), S. 69–84, sowie C. Colpe, „Bemerkungen zu Adolf von Harnacks Einschätzung der Disziplin ‚Allgemeine Religionsgeschichte‘ “, in: *NZST* 6 (1964), S. 51–69 [= ders., *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, Theologische Bücherei 68, München, 1980, S. 18–39, mit Ergänzungen].

224 Siehe Martin Nilsson, Besprechung von Wetter, *Phōs* (1915), in: *GGA* 178 (1916), S. 40–56, mit umfangreichen Ergänzungen.

225 G. P. Wetter, *Phōs*, S. 106–146 für den Manichäismus und Mandäismus.

226 „Vergleicht man die Texte der mandäischen und manichäischen Literatur mit einander, so erstaunt man eigentlich darüber, dass der Unterschied nicht grösser ist. Bisweilen scheint es, als ob die manichäische, bisweilen als ob die mandäische Form eines Gedankens die ältere Studie repräsentierte, und doch sind die wirklichen Unterschiede verschwindend klein“, G. P. Wetter, *Phōs*, S. 108.

227 „Wir haben [...] gezeigt, dass der eigentliche Unterschied zwischen der mandäischen und der manichäischen Religion nicht in irgendeinem spekulativen Gedanken lag, sondern in der Person des Stifters. [...] Dadurch wird es wahrscheinlich, dass der Manichäismus einen Versuch repräsentiert, den alten babylonischen Volksglauben [...] zur offiziellen Religion dieser Gegenden zu machen, aber mit einer Konzentrierung um die Person des Mani, des Propheten und Gottessohnes“, G. P. Wetter, *Phōs*, S. 120, auch S. 112. Siehe dazu die Kritik Martin Nilssons: „es fällt einem die verfängliche Frage ein, ob wirklich das Neue in irgendeiner Religion bloß die Person des Stifters sein kann“, Besprechung von Wetter, *Phōs*, S. 45.

228 Susannah Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*,

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

reiche mandäische Paralleltexte in seinen Büchern über das Johannesevangelium und 3. Henoch[229], aber weder in diesen noch in seiner Einzelstudie über den Mandäismus äußerte er sich über die Beziehungen dieser Religion zum Manichäismus.[230] Als Schüler H. Odebergs gab der Semitist **Waldemar Sundberg** (1906–2000) die einzige Monographie heraus, die dem umstrittenen mandäischen Begriff *kušṭa* gewidmet wird.[231] Das Buch fand wenig Beachtung in der Mandäerforschung,[232] und der zweite Band ist von Polemik gegenüber dem führenden Repräsentanten der deutschen Mandäistik, Rudolph Macuch, gekennzeichnet.[233] Obwohl W. Sundberg manichäische Textbelege zur Erklärung einiger problematischer mandäischer Fachtermini zitiert, verzichtet auch er auf eine präzisere Diskussion des Verhältnisses der beiden Religionen zueinander.

Der bedeutendste Vertreter der „religionsgeschichtlichen" Richtung in der Erforschung der Gnosis war der schwedische Orientalist und Religionswissenschaftler **Geo Widengren** (1907–1996).[234] Ausschlaggebend für die Herauskristallisierung seiner Methode der Betrachtung antiker religiöser Texte waren die philologisch-his-

---

Princeton University Press, Princeton, 2008, S. 137–139; Anders Gerdmar, „Ein germanischer Jesus auf schwedischem Boden. Schwedisch-deutsche Forschungszusammenarbeit mit rassistischen Vorzeichen 1941–1945", in: Roland Deines, Volker Leppin and Karl-Wilhelm Niebuhr (Hrsg.), *Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2007, S. 319–348 [= Anders Gerdmar, *En germansk Jesus på svensk botten: svensk-tyskt forskningssamarbete med rasistiska förtecken 1941–1945. Paper vid Historikermötet i Uppsala 22–24 april 2005*, Uppsala, 2005].

229 Über H. Odeberg als Neutestamentler, siehe: Jörg Frey, *Johanneische Eschatologie I,* S. 80–82. Seine religionsgeschichtliche Methode fand eine differenzierte Rezeption, vgl. Moses Gaster, Besprechung von H. Odeberg, *3 Enoch*, in: *JRAS* 1929, S. 901 f., und C. H. Kraeling, „A Study in the Fourth Gospel", in: *JR* 10 (1930), S. 421 f.

230 Hugo Odeberg, *Die mandäische Religionsanschauung. Zur Frage nach Wesen, Grundzügen und Herkunft des Mandäismus*, Uppsala Universi tets Årsskrift, 1930, Teologi 2, Uppsala 1930. Siehe eine Zusammenfassung bei R. Strothmann, Besprechung von H. Odeberg, *Die mandäische Religionsanschauung* (1930) und H. Lietzmann, „Ein Beitrag zur Mandäerfrage" (1930), in: *OLZ* 36 (1933), Sp. 435.

231 Waldemar Sundberg, *Kušṭa. A Monograph on a Principal Word in Mandaean Texts* I: *The Descending Knowledge*, Håkan Ohlssons Boktryckeri, Lund, 1953; und II: *The Ascending Soul*, Skrifter utgivna av Vetenskassocieteten i Lund 86, Lund University Press, 1994.

232 So W. von Soden, Besprechung von W. Sundberg, *Kushṭa I* (1953), in: *WZKM* 55 (1959), S. 160. Vgl. trotzdem die Würdigung und die philologischen Ergänzungen F. Rundgrens, in seiner Besprechung in: *Oriens* 13–14 (1960–1961), S. 379-380, in der evident wird, dass die beiden Rezensenten schon 1958 über das Büch im Briefwechsel standen. Vgl. auch J. J. Buckley, Besprechung von W. Sundberg, *Kushṭa II* (1994), in: *Acta Orientalia (Danica)* 58 (1997), S. 206–210.

233 Anscheinend hat er sich aber sehr höflich und formell 1951 an E. S. Drower gewandt, mit der Bitte um Rat für den Titel seines noch nicht veröffentlichten Buches, vgl. J. J. Buckley, *Lady E. S. Drower's Scholarly Correspondence. An Intrepid English Autododact in Iraq*, NBS 137, Brill, Leiden, 2012, S. 71.

234 Eugen Ciurtin, „Geo Widengren", in: *ER*^{2}, S. 7932–7934; H. Ringgren, „Prof. Dr. Geo Widengren sexagenarius", in: *Numen* 14 (1967), S. 1–3; G. Gnoli, „Geo Widengren, 1907–1996", in: *East and West* 46 (1996), S. 494–497.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

torische und die phänomenologisch-vergleichende Religionswissenschaft (im Geiste von R. Pettazzoni oder N. Söderblom) sowie eine hohe Wertschätzung der englischen „Myth and Ritual School“ (nach Sir J. G. Frazer)[235] und nicht zuletzt die deutsche „religionsgeschichtliche Schule“ (R. Reitzenstein u. a.). Seine Fachgebiete waren nicht nur die Altorientalistik und die Iranistik; er fühlte sich auch in der Semitistik und klassischen Philologie zu Hause. Als Repräsentant der „Uppsala-Schule“ der Religionswissenschaft[236] beeinflusste G. Widengren durch seine Schüler, die auch in der Mandäismus- und Manichäismusforschung tätig waren, zudem die Gnosisforschung. In seinen Arbeiten zur antiken Religionsanschauung im syrisch-iranischen Gebiet[237] spielt das Problem des Verhältnisses zwischen Mandäismus und Manichäismus eine gewichtige Rolle, und zwar als Beleg für die Kontinuität und den Wandel religiöser Muster (engl. *patterns*). Im Mandäismus sah er eine von den iranischen religiösen Vorstellungen stark beeinflusste synkretistische Religion,[238] die einen nicht- und vorchristlichen „heidnischen Gnosistypus“ vertritt.[239] Bei der Analyse des Manichäismus weist er dem religionswissenschaftlichen Konstrukt einer „zurvanistischen Religion“ eine bedeutende Rolle zu.[240] Zur Identität der Täufersekte, der sich Manis Vater angeschlossen hatte, erklärte G. Widengren ausdrück-

235 Siehe Robert Ackerman, *The Myth and Ritual School. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Garland Publishing, New York / London, 1991.

236 Carl-Martin Edsman, „Ein halbes Jahrhundert Uppsala-Schule“, in: M. Stausberg (Hrsg.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001*, Ergänzungsbände zum RGA 31, de Gruyter, Berlin, 2001, S. 194–209. Siehe auch: G. W. Anderson, „Some Aspects of the Uppsala School of Old Testament Study“, in: *HTR* 43 (190), S. 239–256.

237 Eigentlich war seine Forschung viel umfangreicher, sowohl im historischen als auch im geographischen Sinne: von den Sumerern bis zum Islam, vgl. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book (King and Saviour III)*, UUÅ 1950.7, Uppsala / Leipzig 1950, S. 77 und 85.

238 Der iranische Einfluss auf dem Mandäismus könnte auch vor Erscheinen des Mandäismus stattgefunden haben, vgl. G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion*, UUÅ 1945.5, Uppsala / Leipzig, 1945, S. 80, sowie zusammenfassend, ders., „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte II“, in: *Numen* 2 (1955), S. 96–100. Über den Synkretismus als Methodologie einer historischen Religionsforschung bei G. Widengren siehe: Walter H. Capps, „Geo Widengren on Syncretism. On Parsing Uppsala Methodological Tendencies“, in: *Numen* 20 (1973), S. 163–185.

239 Daher auch die Betrachtung des Mandäismus als Quelle der neutestamentlichen Schriften, als zweiter Grund für die Wichtigkeit der Mandäismusforschung, vgl. G. Widegren, „Einleitung“, in: ders. (Hrsg.), *Der Mandäismus*, WdF 167, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982, S. 1.

240 Unter Zurvanismus verstand G. Widengren eine in den frühen awestischen Schriften bezeugte dualistische Geisteshaltung, die die Grundlage für eine pessimistische und fatalistische Weltanschauung in der iranischen Religion ist. „Darum bleibt der Zervanismus als religiöses System der natürliche Ausgangspunkt der manichäischen Religion“, vgl. G. Widengren, „Einleitung“, in: ders. (Hrsg.), *Der Manichäismus*, WdF 168, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, S. x. Für eine Diskussion der religonsgeschichtlichen Kategorie „Zurvanismus“ siehe Kinaoosh Rezania, *Die zoroastrische Zeitvorstellung*.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

lich, dass es sich um eine „mandäische Sekte in Südbabylonien“ handele.[241] Es ist bemerkenswert, dass gerade in dem von ihm herausgegebenen Sammelband über die Erforschung des Manichäismus eine Berücksichtigung des Kölner Mani-Kodex fehlt,[242] obwohl er schon 1950 einige „Synonyme“ in der religiösen Terminologie der mandäischen und samaritanisch verorteten Elkesaiten (!) feststellte[243] und später die Täufer Manis ausdrücklich mit den Elkesaiten identifizierte.[244] Das stand in engem Zusammenhang mit seinem Zweifel an der Authentizität dieses Dokuments und der Infragestellung seiner Brauchbarkeit für die Mandäerforschung.[245] Damit wird die Möglichkeit einer gemeinsamen historischen Wurzel des Mandäismus und des Manichäismus der phänomenologischen Ähnlichkeit mythischer Strukturen untergeordnet, wobei ein mytho-rituelles *pattern* mesopotamischer Herkunft eine besondere Rolle spielt.[246]

Im Umkreis Geo Widengrens in Uppsala kam der wichtigste Beitrag zur Mandäer- und Manichäismusforschung vom schwedischen Ägyptologen **Torgny Säve-Söderbergh** (1914–1998). Der Autor versuchte aufgrund einer stilistischen wie auch inhaltlichen Analyse der koptischen Thomaspsalmen die Abhängigkeit dieses Wer-

241 G. Widengren, *Mani und der* Manichäismus, UB 57, Kohlhammer, Stuttgart, 1961, S. 32.

242 Vgl. die Bemerkung von E. Yamauchi, Besprechung von G. Widengren (Hrsg.), *Der Mandäismus* (1985), in: *JAOS* 105 (1985), S. 346.

243 G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book (King and Saviour III)*, UUÅ 1950.7, Uppsala / Leipzig, 1950, S. 57 f., Anm. 1. Die Lehre von Elkasai wurde phänomenologisch der samaritanischen Gnosis zugeschrieben, ebd., S. 51. Eine ausführlichere Untersuchung dieser terminologischen Verwandschaft fasste er als Aufgabe für die Zukunft zusammen: „It must be a task for future research to supplement the investigations along these lines and to try to establish the extent of the connection between that part of Samaritan literature that belongs to the oldest stratification [...], Samaritan-Jewish Gnosticism, and Mandaean religion“, ebd., S. 57. Fünf Jahre später stellte er Übereinstimmungen zwischen den Elkesaiten und der arabischen „Täufersekte“ der Sabier fest, vgl. ders., *Muḥammad, the Apostle of God, and his Ascension (King and Saviour V)*, UUÅ 1955.1, Uppsala / Leipzig, 1955, S. 136 f., 208, sowie S. 135 – über die Sabier. Auch die Mandäer hätten ihren Ursprung in einer (jüdisch-gnostischen?) Täuferbewegung gehabt, was sich durch die täuferische Terminologie im Manichäismus bestätigen lässt, vgl. ebd., S. 138 f., Anm. 1. Eine andere Aufgabe der Forschung formuliert er dementsprechend folgendermaßen: „especially the history of the Jewish-Gnostic baptismal texts still remains to be written“, ebd., S. 138 f.

244 Freilich ohne eine Problematisierung ihrer samaritanischen Herkunft, vgl. G. Widengren, „Einleitung“, in: *Der Manichäismus*, S. xxxi.

245 Nämlich im Kontext einer Diskussion über den anhand der neuen Mani-Biographie beweisbaren jüdischen, d. h. nicht-iranischen Ursprung des Manichäismus, worauf G. Widengren mit einer Warnung reagiert: „Hier ist aber grundsätzliche Zurückhaltung geboten [...] Bis dieses Problem [d. h. das Authentizitätsproblem] gelöst ist, ist es unmöglich, diesen Text für die Entwicklungsgeschichte des Manichäismus zu verwerten“, vgl. G. Widengren, „Einleitung“, in: *Der Manichäismus*, S. xxxi.

246 G. Widengren, M*esopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II). Studies in Manichaean, Mandaean and Syrian-Gnostic Religions*, UUÅ 1946.3, Uppsala / Leipzig, 1946, S. 157.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

kes von einigen mandäischen Hymnen nachzuweisen.[247] Wie mehrere Rezensenten damals bemerkten, zeigte dieses Buch neue Wege für die Untersuchung der beiden Religionen auf.[248] Damit wurde eine bessere chronologische Verankerung der literarischen (und historischen) Beziehungen zwischen Mandäismus und Manichäismus etabliert.[249] Obwohl er selbst seine Schlussfolgerungen als „hypothetisch“ beschreibt,[250] glaubt der schwedische Ägyptologe, dass die koptischen Thomaspsalmen ihren Ursprung in einem mandäischen (oder proto-mandäischen)[251] Milieu haben, und erklärt ihre Entstehung durch die Annahme, es handele sich um eine manichäische missionarische Strategie in Mesopotamien.[252] Die enge Zusammenarbeit mit G. Widengren wird von T. Säve-Söderbergh ausdrücklich erwähnt.[253]

Auch der lutherische schwedische Theologe **Eric Segelberg** (1920–2001) wurde von Geo Widengren dazu angeregt, sich der Mandäerforschung zu widmen.[254] E. Segelbergs Monographie über die mandäische Taufe steht in der religionsgeschichtlichen Forschungslinie seines Lehrers, und zwar vor allem dann, wenn er den synkre-

247 T. Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book. Prosody and Mandaean Parallels*, AVEU 55, Uppsala / Leipzig, 1949; „Some Remarks on the Coptic Manichaean Poetry“, in: *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, [= *The Bulletin of the Byzantine Institute* 2 (1950)], Boston, 1950, S. 159–173.

248 „[...] it becomes evident that the relationship of the two religions to one another deserves fresh consideration“, vgl. E. S. Drower, Besprechung des Buches T. Säve-Söderberghs, in: *JRAS* 1950, S. 190 f., hier S. 191. Siehe auch die Besprechung G. Quispels in: *VC* 8 (1954), S. 252 f.

249 „One of the chief difficulties when it comes to an analysis and a comparative study of the Mandaean texts [...] is to separate the older and the younger strata in this very heterogenous literature. In this connection[,] the new possibilities of dating passages with the aid of the Manichaean Psalms of Thomas are of no little value“, vgl. T. Säve-Söderbergh, *Studies*, S. 162.

250 T. Säve-Söderbergh, *Studies*, S. 166.

251 „Whether we want to call that poetry which furnished the prototypes of the Psalms of Tomas ‘Mandaean’ or ‘Pre-Mandaean’, is less important“, T. Säve-Söderbergh, *Studies*, S. 161.

252 „[...] we find that the characteristics of the Psalms of Thomas are those typical of Mandaean poetry. It is therefore tempting to assume that these psalms were written in a milieu of Mandaean affinity and were composed in a form familiar to proselytes from such a sect“, T. Säve-Söderbergh, *Studies*, S. 165.

253 „I have had the great pleasure of reading many of the Psalms together with my friend Professor Geo Widengren in my seminars. I am much obliged to him for his great interest and his many valuable suggestions, especially with regard to the Mandaean texts“, vgl. T. Säve-Söderbergh, *Studies*, S. [v].

254 Eric Segelberg, *Maṣbūtā. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*, Uppsala, 1958: „the subject of the present investigation was suggested to me five years ago by my teacher in Comparative Religion, Prof. Geo Widengren. He has guided and followed my work with great interest and he has always been ready to let me profit by his great knowledge and versatility“ (S. 7 = „Preface“). Geo Widengren, „Einleitung“, zu: ders. (Hrsg.), *Der Mandäismus*, WdF 167, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982, S. 5: es war „erst die Doktorarbeit Eric Segelbergs, die durch ihre umfassende und eingehende Analyse die endgültige Entscheidung brachte [...]“, obwohl er sich „mehr Verständnis für das babylonische Element“ in den Werk E. Segelbergs wünschte, vgl. ders., Besprechung von R. Macuch, *Zur Sprache und Literatur der Mandäer* (1976), in: *OLZ* 77 (1982), Sp. 473.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tistischen Charakter der mandäischen Religion und die vorchristlichen Wurzeln des Taufbrauches vertritt.[255] Seine weitreichende Parallelziehung zwischen der mandäischen Taufe und verschiedenen anderen Riten[256] verzichtet jedoch auf eine detaillierte Betrachtung des manichäisch-mandäischen Verhältnisses.[257]

10. Die italienische „Religionsgeschichte"

Der römisch-katholische Modernismusstreit ist direkt mit der Frage verbunden, inwieweit sich die historisch-kritische Methode für die Exegese der biblischen Texte eignet. Eine Reaktion auf die exegetische Mode im deutschsprachigen Raum, für die Erklärung verschiedener Evangelienstellen mandäische (und begrenzt auch manichäische) Texte heranzuziehen (wie bei R. Reitzenstein, R. Bultmann usw.), verkörpert im italienischen römisch-katholischen Milieu der Bibelwissenschaftler **Umberto Fracassini** (1862–1950).[258] Sein Beitrag zur Mandäerfrage setzte eine neue Diskussion über den westlichen Ursprung der Mandäer in Gang, was ihn auch dazu veranlasste, einige Überlegungen über das Verhältnis zum Manichäismus anzustellen.[259]

Auch der italienische Historiker **Adolfo Omodeo** (1889–1946) trug zur Rezeption der „religionsgeschichtlichen" Methode in Italien bei, indem er die Gnosisforschung in sein Projekt einer umfassenden Geschichte des Urchristentums einbezog. In seinem 1930 erschienenen Buch über die johanneische Mystik, das eine neue, kommentierte Übersetzung des Johannesevangeliums ins Italienische bietet, vergleicht A. Omodeo die neutestamentlichen mit den manichäischen und mandäischen

255 Zum Mandäismus als synkretistische Religion siehe E. Segelberg, *Maṣbūtā*, S. 13. Über den Ursprung der Taufe siehe S. 165, 183 f., sowie ders., Besprechung von G. Widengren, *Der Mandäismus* (1982), in: *OLZ* 80 (1985), Sp. 473 f. Übrigens ist der Initiationscharakter der mandäischen Taufe historisch erwiesen, vgl. ders., *Maṣbūtā*, S. 128.

256 Z. B. wird das mandäische Gedankengut über die Taufe mit den *Oden Salomos*, die *Pistis Sophia* und das *Testament des Levi* verglichen, vgl. E. Segelberg, *Maṣbūtā*, S. 165–174.

257 Es wird z. B. die manichäische Handgebung erwähnt, vgl. E. Segelberg, *Maṣbūtā*, S. 64.

258 Canzio Pizzoni, *Vangelo, Chiesa, civiltà nel pensiero di Mons. Umberto Fracassini*, Perugia, 1963.

259 „[...] nono si può negarsi che il mandeismo nell'ultima fase della sua evoluzione abbia subito l'influenza preponderante della religione persiana; essa però non è stata cosi forte da far dimenticare la vecchia teologia, formatasi nelle fasi anteriori, la quale invece si è mantenuta alto e mescolata colla nuova. E qui sta una grande differenza col Manicheismo, il quale è tutto di uno stampo, sualismo puro senza compromessi; [...] giacchè il Manicheismo non è, come il Mandeismo, il prodotto di una lunga evoluzione, avvenuta parte in Occidente e parte in Oriente, ma è la creazion personale, sebbene sotto l'influsso delle religioni circostanti, del genio religioso di Mani. Viceversa però, mentre il Manicheismo si è largamente contaminato col Cristianesimo, il Mandeismo, dopo aver raggiunto la sua forma definitiva colla fede dualistica, si è chiuso ad ogni altra penetrazione delle religioni che dominavano intorno a lui, la giudeo cristiana prima e l'islamitica dopo [...]", U. Fracassini, „La religione dei mandei", in: *GSAI* 29 (1918–1920), S. 171 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mythologischen Vorstellungen.[260] Diese Affinität zur deutschsprachigen Gnosisforschung zeigt sich auch darin, dass er in engem Briefwechsel mit R. Reitzenstein und R. Bultmann stand.[261]

Der italienische Semitist **Giuseppe Furlani** (1885–1962), der wertvolle philologische und literarische Einzeluntersuchungen zu zentralen Begriffen und Vorstellungen der mandäischen Religion und Ethik lieferte,[262] verzichtet auf einen expliziten Vergleich mit der manichäischen religiösen Literatur. In religionsgeschichtlicher Hinsicht interessiert ihn die mögliche Beeinflussung der Mandäer durch den persischen Dualismus der Yeziden[263] bzw. durch die altbabylonische Magievorstellung.[264] Zur Erklärung einiger religiöser mandäischer Fachbegriffe schlägt er vor, eher die koptischen gnostischen Schriften als Vergleichsmaterial heranzuziehen.[265] Nur einmal wird auf den Manichäismus rekurriert, und zwar indem er die Gegenüberstellung von Duft und Gestank auf manichäischen Einfluss zurückführte.[266]

260 Siehe A. Omodeo, *La mistica giovannea. Saggio critico con nuova traduzione dei testi*, Laterza, Bari, 1930, S. 74 f. (das lebendige Wasser); S. 49 (die göttlichen Funken im Mandäismus und Manichäismus), usw.

261 Siehe A. Omodeo, *Gesù il Nazoreo*, nuova edizione e saggio introduttivo di Francesco Erasmo Sciuto, con lettere inedite di Richard Reitzensteinm, Armarium. Biblioteca di Storia e Cultura Religiosa 2, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1992. Über R. Bultmann siehe die Besprechung von A. Milano, in: *Latomus* 53 (1994), S. 451–454.

262 G. Furlani, „I pianeti e lo zodiaco nella religione dei Mandei“, in: *AANL*. Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie VIII, 2 (1948), S. 119–187, „Il giudizio dell’anima presso i Mandei“, in: *SMSR* 22 (1949–1950), S. 56–88; „*Nimusa*, *Nimrus* e *Namrus* negli scritti dei Mandei“, in: *RANL*. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie VIII, 6 (1951), S. 519–531; „Il buon odore e il cattivo odore nella religione dei Mandei“, in: *RANL* Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, 7 (1952), S. 317–339; „Il diritto profane negli scritti dei Mandei“, in: *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz, nel XLV anno del suo insegnamento*, Editore Jouene, Napoli, 1953, S. 13–30; „I nomi delle classi dei demoni preso i Mandei“, in: *RANL* Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, 9 (1954), S. 389–435; „Babele presso i Mandei“, in: *Aegyptus* 34 (1954), S. 250–265; „I termi mandei per tempio, santuario e Chiesa“, in: *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, 1. Band, Istituto per l’Oriente, Roma, 1956, S. 341–360; „Mand. *bilura* = pandora, liuto“, in: *RSO* (1956), S. 1–15; „I significati di mand. *raza* = mistero, segreto“, in: *AANL*. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, 7 (1956), S. 447–510.

263 Giuseppe Furlani, „Il pavone nella religione dei Mandei“, in: *Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*: *Rendiconti*, Classe di Lettere 89 (1956), S. 79–99, bes. S. 98 f.

264 G. Furlani, *La religione babilonese e assira* 2: *I miti e la vita religiosa*, Storia delle Religioni 9, Nicola Zanichelli, Bologna, 1929, S. 153.

265 „Sono d’avviso che esaminando le accezioni di mistero negli scritti gnostici, e in primo luogo in quelli perventuci in lingua copta, si potrebbe comprendere meglio qualche significato di *raza* in mandeo“, G. Furlani, „I significati di mand. *raza*“, S. 448.

266 „Non vi è il minimo dubbio che questi [i. e. die Mandäer] hanno derivato questo duplice concetto dell’odore divino e diabolico dal mazdeismo e dal manicheismo, ma basta leggere tutti i passi degli scritti mandei che ne parlano o anche soltanto vi accennano per convincersi che tale dottrina è stata ripensata ed elaborata dai Mandei fino ai suoi estremi limiti“, G. Furlani, „Il buon odore“, S. 317.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Weitaus bekannter für seine Danteforschung und die Entdeckung des *Liber figurarum* des Joachim von Fiore (ca. 1135–1202), trug der römisch-katholische Theologe **Leone Tondelli** (1883–1953) gegen die „religionsgeschichtliche Schule“ auch einiges Bemerkenswerte über den Mandäismus und Manichäismus in Italien bei.[267] Seiner Ansicht nach sei der Ursprung des Mandäismus in post-christlichen gnostischen Sekten Palästinas zu suchen,[268] während der Manichäismus eine spätere eklektische Systematisierung gnostisch-völkischer Mythologeme darstelle.[269] Die beiden religiösen Erscheinungen hätten demzufolge einen „gemeinsamen Hintergrund“ in der Gnosis,[270] während die Nähe zwischen der mandäischen und der manichäischen Dichtung sich durch die gemeinsame Teilhabe an der „gnostischen Dichtung“ erkläre.[271]

Ein Vergleich zwischen Manichäismus und Mandäismus steht selten im Zentrum der vergleichenden Religionswissenschaft in Italien: **Raffaele Pettazzoni** (1883–1959) gibt nur handbuchartige Verallgemeinerungen wieder[272] oder dokumentiert die Beichtpraxis der beiden Religionen für seine Monographie über die Beichte in

267 L. Tondelli, „S. Giovanni Battista ed Enos nella letteratura mandea“, in: *Biblica* 9 (1928), S. 206–224; ders., *Il Mandeismo e le origini cristiane*, Orientalia [Beiheft] 33, Rom, 1928; ders., *Mani. Rapporti con Bardesane, S. Agostino, Dante*, Società editrice Vita e Pensiero, Milano, 1932. Das Buch über den Mandäismus fand nur ein geringes Echo in der (auch römisch-katholischen) Besprechungsliteratur, so L. Tondelli, *Mani*, S. 64. M.-J. Lagrange hat darüber eine Besprechung geschrieben, vgl. *RB* 42 (1933), S. 610 f.

268 L. Tondelli, „S. Giovanni Battista“, S. 223 f. Der religiöse Hintergrund des Mandäismus wird folgendermaßen beschrieben: „residui politeistici mai completamente vestiti, tradizioni cosmogoniche più o meno popolari, idee a fondo gnostico penetrante, a data probabilmente tarda, nelle sette eterodosse guidaiche e dai Mandeismo accolte“, ders., *Il Mandeismo*, S. 96.

269 „Le origini Mandee si poterebbo fissare di poco anteriori a quelle del Manicheismo“, L. Tondelli, *Mani*, S. 67. „Non che il Manicheismo come sistema sia spiegabile come un calco del Mandeismo [...] Ma il Manicheismo ci appare sempre meglio una formazione ecclettica, elaborata sui tradizioni e leggende che dovevano essere popolari. Esso non ha creata nemmeno di pianta la sua terminologia. Una parte di quelle tradizioni cosmogoniche e dei suoi vocaboli religiosi trovano analogia nel Mandeismo“, ders., *Il Mandeismo*, S. 44 f. „Ma chi osservi nel loro complesso le somiglianze notate [...] credo non possa esimersi dal pensare che per notevole parte il Manicheismo abbia sfrruttato concezioni e termini mandei“, ders., *Il Mandeismo*, S. 49. Auch der Mandäismus gilt als eine Systematisierung des gnostischen Denkens, demzufolge, „un sistema tardivo che raduna eccletticamente e fa proprie le dottrine di quelle sette, conservando tradizioni diverse, illuminandole con nuove teorie teologiche, organizzando sistematicamente il rituale“, ders., *Il Mandeismo*, S. 96.

270 „[U]n ambiente comune“, L. Tondelli, *Mani*, S. 73.

271 „[P]oesia gnostica“, L. Tondelli, *Il Mandeismo*, S. 100; „la Gnosi è stata accompagnata da un fiorire di poesia“, ders., *Il Mandeismo*, S. 99.

272 „[L]’ambiente di formazione del Manicheismo è essenzialmente un ambiente gnostico e sincretistico (Bousset). Una antica tradizione gnostica si continuava in quella sètta mesopotamica dei Mughtasilah – ossa ‘Battisti’ – seguaci di Elchasai. Affini ai abei, e dunque ai Mandei, alla quale appartenne il padre id Mani, ch’era un Persiano stabilito in Babilonia“, R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell’Iran*, Storia delle religioni 1, Nicola Zanichelli, Bologna, 1920, S. 190.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

der Religionsgeschichte.[273] Auch sein Schüler **Ugo Bianchi** (1922–1995) diskutierte Mandäismus und Manichäismus nur am Rande seines Werkes, z. B. den anti-kosmischen Dualismus der Manichäer,[274] jedoch prägte er die Diskussion über Gnosis für mindestens ein paar Jahrzehnte.[275] Speziell über den Mandäismus sind einige Beiträge einer Schülerin U. Bianchis, **Maria Vittoria Cerutti,** erschienen.[276]

In letzter Zeit erfuhr die Gnosisforschung in Italien wichtige Anstöße zu einer Belebung und Weiterführung der Grundansichten der deutschen „religionsgeschichtlichen Schule“[277] durch die Arbeit des Privatforschers **Ezio Albrile** (geb. 1962), der fast alle wichtigen religiösen Erscheinungen der Spätantike in Einzelstudien – in manchmal schwer zugänglichen italienischen Zeitschriften – betrachtet hat (Alche-

273 Mario Gandini, „Raffaele Pettazzoni negli anni 1928–1929. Materiali per una biografia [XII]“, in: *Strada Maestra* 48 (2000), S. 90–92. Gemeint ist das Buch *La confessione dei peccati*, Nicola Zanichelli, Bologna, 3 Bände, 1929, 1935 und 1936.

274 Besonders relevant für seine religionsgeschichtliche Auffassung ist die weitreichende Genealogie des Dualismus, von den avestischen Liedern Zarathuštras bis zum Manichäismus, in: U. Bianchi, *Zamān i Ohrmazd. Lo Zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Società Editirce Internazionale, Torino, 1958, S. 90.

275 Siehe ausführlich: Ionuţ Daniel Băncilă, „Ugo Bianchis religionsgeschichtliche ‚Gnosis‘ und die Gnosisdefinition der Messinakonferenz (1966)“, in: *Archaeus* 14 (2010) [= E. Ciurtin (Hrsg.), *Proceedings of the EASR / IAHR Special Conference ‘Religious History of Europe and Asia’, Bucharest, 20–23 September 2006*, Volume III], S. 69–91, bes. S. 72–76, sowie Giulia Sfameni Gasparro, „Ugo Bianchi e il mondo cristiano, gnostico e manicheo. Scelta di temi e impianto metodologico della ricerca storica-religiosa“, in: Giovanni Casadio (Hrsg.), *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, Roma, 2002, S. 233–257.

276 Siehe Maria Vittoria Cerutti, „La doppia creazione nell’antropologia mandea“, in: Ugo Bianchi (Hrsg.), *La doppia creazione dell’uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Nuovi Saggi 70, Edizioni dell’Ateneo & Bizzari, Roma, 1978, S. 117–137, sowie dies., „Ptahil e Ruha. Per una fenomenologia del dualismo mandeo“, in: *Numen* 24 (1977), S. 186–206, und „Per una tipologia storica del dualismo“, in: *SMSR* 49 (1983), S. 263–277.

277 „Per ricostruire le genesi e gli sviluppi, illuminante è il metodo [...] seguito dalla *religionsgeschichtliche Schule* di Bousset e Reitzenstein, teso a cogliere nel sincretismo gnostico i suoi rapporti con il mondo del Vicino Oriente antico: ed è su questa strada che anderebbe indirizzata la ricerca sulle origini del fenomeno gnostico nei suoi legami con il mondo della misteriosofia antica mediterranea e vicino-orientale“, E. Abrile, „I Magi e la ‚Madre Celeste’. Appunti per una teologia del sincretismo Iranico-Mesopotamico“, in: *Antonianum* 75 (2000), S. 322. Anderswo betont E. Albrile sogar eine Überlegenheit der „religionsgeschichtlichen Schule“ gegenüber der akademischen Religionswissenschaft („religionistica“): „[...] con malcelata nostalgia [...] non si può non ricordare che, pur trascrorso quasi un secolo, le idee di un Bousset o di un Reitzenstein sull’ipotesi di una religiosità gnostico-iranica, forse eccessive, restano intrise di una geniale vitalità intuitiva, a scapito di tanta religionistica ‚di mestiere’, che non ha saputo cogliere e continuare le intuizioni di una scuola come la cosiddetta *religionsgeschichtliche Schule*, le cui percezioni comparative rimangono a tutt’oggi insuperate“, ders., „Il Demone e la Luna. Uno studio sul sincretismo gnostico“, in: R. Favaro, S. Cristoforetti, M. Compareti (Hrsg.), *L’Onagro Maestro. Miscellanea di fuochi accesi per Gianroberto Scarcia in occassione del suo LXX sadè*, Cafoscarina, Venedig, 2004, S. 462 f. Siehe auch ders., „Zurvān tra i Mandei? Un *excursus* sulle origini dello Gnosticismo“, in: *Teresianum* 47 (1996), S. 213–222.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mie, Orphismus, Neuplatonismus, Gnosis).[278] Trotz ihrer vorchristlichen Wurzeln in der gesamten Geisteswelt des Nahen Ostens ist die Gnosis seiner Ansicht nach, so wie bei Hans Jonas, nicht als eigenständige Religion zu betrachten, sondern entspringt dem existentiellen Gefühl (des Fremdseins) einer synkretistisch-esoterischen Gruppe.[279] Als erklärender religionsgeschichtlicher Hintergrund der Gnosis gilt das synkretistische Umfeld der aramäischen Kultur – eine religiöse κοινή unter stark iranischem geistlichem Einfluss.[280] In diesem Zusammenhang wird der Mandäismus als geistige Synthese einer jüdisch-iranisch-aramäischen Gnosis betrachtet, deren Ursprung im Geflecht synkretistischer Vorstellungen nicht mehr deutlich rekonstruierbar sei.[281] Die Ähnlichkeit mandäischer und „sethianischer" Gnosis[282] wird durch

278 Siehe z. B. im Auswahl: E. Albrile, „Le acque del drago", in: *SOrCr* 3 (1999), S. 5–53; „L'uovo del Fenice. Aspetti di un sincretismo orfico-gnostico", in: *Le Muséon* 113 (2000), S. 55–85; „*Abezagih*. Note di alchimia gnostico-iranica", in: *SOrCr* 9 (2005), S. 5–27; „*Anthroparion*. Demiurgia e mutazioni in un mito alchemico", in: *SOrCr* 10 (2006) S. 5–21; „I pargoli di Agatodemone. Frammenti di mitologie alchemiche", in: *Aries* 6 (2006), S. 180–204; „*Sigilla Anuli Salomonis*. Mito e leggenda nella tradizione magica su Salomone", in: *Antonianum* 82 (2007), S. 351–372; „Fuori c'è un mondo fragile. Due problemi di mitologia astrale nell'Iran sassanide", in: *Le Muséon* 121 (2008), S. 243–263; „Orfismo y gnosticismo. Algunas reflexiones", in: A. Bernabé, F. Casadesús (Hrsg.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reecuentro* 2, Akal, Madrid, 2008, S. 1517-1525; „È Māš Parīg l'Ouroboros iranico?", in: *Antonianum* 84 (2009) S. 595–606; „La caverna dell'esilio. Momenti della religione iranica nel mondo aramaico", in: *OCP* 75 (2009), S. 157–174; „Daēvica enteogena. L'identità psicoattiva dell'antica religiosità iranica", in: *RSO* 83 (2009), S. 227–238; „Il sole ipercosmico e la luce interiore. Aspetti del neoplatonismo teurgico", in: *Asprenas* 57 (2010), S. 467–496; „La penultima eternità. Ellenismo e iranismo in un mito orfico", in: *MHNH* 10 (2010), S. 15–40; „Corpi celesti. Ellenismo e iranismo in un mito bizantino", in: *Bizantinistica* 12 (2010), S. 93–113; „Imperi interiori. Dai Kuṣāṇa all'ermetismo ellenistico", in: *Asprenas* 59 (2012), S. 67–89.

279 In dieser Hisicht könne, laut E. Albrile, nicht von der „Religiosität" der Gnostiker gesprochen werden: E. Albrile, „L'estasi di Dinanukt. Teologia gnostica e sincretismo iranico-mesopotamico in prospettiva comparativa", in: *Asprenas* 46 (1999), S. 195 f.; ders., „La sapienza dell'estasi. Problemi di gnosi iranico-mesopotamica", in: *Teresianum* 55 (2004), S. 116. Über die Gnosis als existentielles Gefühl des Fremdseins, siehe ders., „Zostriano e i Quiquiti. Fenomenologie di una setta gnostica", in: *Nicolaus* 20.2 (1993), S. 5–7 und ders., „Zurvān tra i Mandei?", S. 244.

280 „[Q]uella *koiné* aramaico-mesopotamica in cui si è sviluppato lo gnosticismo antico", E. Albrile, „Il nome del Demiurgo", in: *Asprenas* 51 (2004), S. 381. Über den aramäischen Synkretismus: „[...] è indubbio che esiste un comune *Hintergrund* di ambiente aramaico, coincidente con il giudeo-cristianesimo, in cui le dottrine gnostiche si sono andate via via sviluppando attingendo materiali simbolici dalle culture del mondo mediterraneo antico e vicino-orientale", ders., „I Magi e la ‚Madre Celeste' ", S. 331, sowie „Il firmamento magico e l'eresia del Serpente. Aspetti della mitologia gnostica nel mondo aramaico", in: *SOrCr* 7 (2003) [= *Miscellanea Capizzi I*], S. 37. Über die Geistesgeschichte der antiken Welt in den ersten Jahren des Christentums und die Annahme iranischer geistiger Einflüsse siehe ders., „Enoh e Iran. Un'ipotesi sulle origini dell'Apocalittica", in: *Nicolaus* 22.2 (1995), S. 135 f.

281 Der Ursprung des Mandäismus sei zu suchen „nel sincretismo gnostico di area mesopotamica, nel cui alveo sono confluiti elementi giudaici, babilonesi et iranici, stratificati e fusi quasi indisolubilmente", E. Albrile, „I Magi e la ‚Madre Celeste' ", S. 319 f. und 320, Anm. 45.

282 E. Albrile, „Il mistero di Seth. Sincretismo gnostico in una perduta apocalisse", in: *Laurentia-*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

einen gemeinsamen religionshistorischen Hintergrund erklärt: „die aramäische Gnosis“.[283] E. Albrile stellt Kontinuitäten fest, hauptsächlich infolge einer kühnen Ausweitung des Vergleichsmaterials bis zu den Qumranschriften[284] oder, chronologisch fortschreitend, zur jüdischen Kabbalah und islamischen Gnosis.[285] Der Manichäismus[286] werde nur in Verbindung mit dem iranischen Zurvanismus verständlich, indem Letzterer als ein schon in der späten achämenidischen Zeit unternommener Versuch aufgefasst wird, die Kluft zwischen dem indo-iranisch linearen und dem babylonisch-zyklischen Zeitverständnis gnostischerweise zu überbrücken.[287] Der Manichäismus habe mit Hilfe des Religionsstifters Mani[288] den religiösen Fatalismus zurvanitischen Ursprungs durch einen „neuen Humanismus“[289] und eine Zuspitzung des

num 39 (1998), S. 413–453; „I Sethiani. Una setta gnostica al crocevia tra Iran e Mesopotamia“, in: *Laurentianum* 37 (1996), S. 353–385.

283 Es gäbe eine „struttura affine“ zwischen der Mythologie der Gnostiker des Irinaeusberichtes und der mandäischen Mythologie, vgl. E. Albrile, „L’Utero della creazione. Aspetti del sincretismo gnostico“, in: *Laurentianum* 44 (2003), S. 203. Folgende Beispiele seien hier genannt: der theogonische Blick in einen Spiegel, vgl. ders., „L’utero della creazione“, S. 212–216, und „Nei Giardini di Luce. Prospettive astrali e gnosi iranica“, in: *OCP* 72 (2006), S. 151 f.; die mythologischen Ähnlichkeiten zwischen den *Hypostasen der Archonten* (NHC II.4) und dem Mandäismus, vgl. „Il Demone e la Luna“, S. 444, sowie zwischen dem Mandäismus und mehreren Nag-Hammadi-Texten, vgl. „I Magi e la ‚Madre Celeste‘ “, S. 321 f.; zwischen der mandäischen und sethianischen Gnosis, vgl. „La posterità die Iao. Gnosi e teurgia nella ‚sfera magica‘ del Museo di Atene“, in: *Antonianum* 76 (2001), S. 540–543. Der eigentliche Ursprung der mandäischen Wasserriten bleibt für E. Albrile weiterhin iranisch, vgl. „Sincretismo e identità religiosa nella gnosi manichea. I: La trasmutazion dell’angelo“, in: *Teresianum* 54 (2003), S. 177 f. Ferner glaubt E. Albrile, einige sichere historische Anhaltspunkte durch die Heranziehung von manichäisch beeinflussten Nag-Hammadi-Schriften zu gewinnen, vgl. „Oltre le soglie di Ade. Un *excursus* mitografico“, in: *Laurentianun* 47 (2006), S. 338.

284 Über die mandäischen Einflüsse in der Literatur von Qumran siehe ders., „Zurvān tra i Mandei?“, S. 227 f. Über den zurvanistischen Einfluss auf den qumranischen Dualismus siehe ebd., S. 231–233.

285 E. Albrile, „La visione e l’enigma. L’immagine dell’*Anthrōpos* nell sincretismo gnostico“, in: C. Bonvecchi, T. Tonchia (Hrsg.), *Gli Arconti di questo mondo. Gnosi – politca e mito: profili di simbolica politico-giuridica*, Edizioni Università di Trieste, 2000, S. 100, und „Le Acque e la Morte. Riflessioni sulla teologia della *Parafrasi di Sēem*“, in: *Nicolaus* 27.1–2 (2000), S. 259.

286 E. Albrile, „Iran e Gnosticismo. Reflessioni sul retroterra iranico del Manicheismo“, in: *Salesianum* 57 (1995), S. 691–713; „*Signaculum sinus*. La gnosi manichea tra ascetismo ed erotismo“, in: *Laurentianum* 41 (2000), S. 335–351.

287 Siehe E. Albrile, „L’Anomalia gnostica. Fascinazioni iraniche nel sincretismo antico“, in: *Convivium Assisiense* NS 1 (1999), S. 129 f.; „La gnosi iranica ovvero la colisione dei mondi“, in: *Laurentianum* 45 (2004), S. 7; „Nei Giardini di Luce“, S. 146 f.; „Zurvān tra i Mandei?“, S. 196 ff. Zur Geschichte des Zurvanismus siehe „La gnosi iranica“, S. 7 f. Ansätze des italienischen Islam- und Kulturwissenschaftlers Gianroberto Scarcia aufgreifend, meint E. Albrile, dass das Erbe des Zurvanismus später in verschiedene islamische zentralasiatische Sekten Eingang fand, vgl. E. Albrile, „Gayōmart nel mare di Kronos“, in: *SCO* 49 (2003), S. 90.

288 E. Albrile, „La gnosi iranica“, S. 12 f.

289 E. Albrile, „La gnosi iranica“, S. 9; „La dimora die Ahreman. La guerra e le origini del dualismo iranico“, in: *Kervan* 1 (2005), S. 13.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

iranischen Dualismus ersetzt.[290] Als Krönung der gesamten spätantiken Gnosis[291] habe der Manichäismus einen wesentlichen Anteil an der „aramäischen Gnosis" gerade durch mandäische Vermittlung gehabt, nämlich mittels der Täufergruppe, in der Mani als Mandäer aufwuchs.[292] Dies veranlasste E. Albrile, die Korrespondenzen zwischen beiden Religionen weiter auszudehnen.[293]

Auch der Name des italienischen Historikers **Edmondo Lupieri** – seit 2009 an der Loyola-Universität in Chicago tätig – ist hier zu nennen, der durch sein Werk über die Mandäer ein breiteres Publikum erreichte,[294] auch wenn er sich über das Verhältnis zum Manichäismus nicht speziell geäußert hat.[295]

11. Kritische Ansätze nach 1950

Das Jahr 1950 ist hier bewusst gewählt, um eine Wende in der Erforschung der Beziehungen zwischen Mandäismus und Manichäismus nach der Erscheinung des Werkes T. Säve-Söderberghs über die manichäischen Thomaspsalmen (1949) zu kennzeichnen. Alle Beiträge zu diesem Thema verdanken sich dessen Versuch, einen historischen und philologischen Nachweis der literarischen Beziehungen zwischen Mandäismus und Manichäismus zu führen, was uns gestattet, sein Werk auf diesem Gebiet als Meilenstein der Forschung zu betrachten und unsere Gliederung der Forschungsgeschichte zu rechtfertigen.

Anhand der koptischen Thomaspsalmen und unter Heranziehung des syrischen Perlenliedes (beides: Werke „vormanichäischen Charakters") versuchte der Kirchenhistoriker **Alfred Adam** (1899–1975), eine gemäßigte Literaturkritik der mandäischen Schriften zu betreiben.[296] Die von T. Säve-Söderbergh 1949 festgestellten

290 E. Albrile, „La Signora dei Sogni. Origini e visioni dell'Alchimia ellenistica", in: *Archaeus* 9 (2005), S. 69 f.

291 E. Albrile, „Sincretismo e identità religiosa", S. 165.

292 Die Mandäer seien „imparentati con gli Elkesaiti", vgl. E. Albrile, „Le Acque e la Morte", S. 244; „[...] Mani crebbe in una comunità mandea, gli Elchasaiti", vgl. „Zurvān tra i Mandei?", S. 226; „L'Utero della creazione", S. 198, und „Sincretismo e identità religiosa", S. 77. Über Elkasai siehe: „La transmigrazione del Profeta. Manicheismo e mitologie della salvezza", in: *Asprenas* 54 (2007), S. 233–236. Später wird diese Auffassung nuanciert: „Mandaean Religion", in: *ER*^{2}, S. 5635b und 5639a, und „Mangiare Dio. Prospettive dalla Tarda Antichità", in: *Historia Religionum* 4 (2012), S. 132.

293 Für eine Reihe manichäisch-mandäischer Übereinstimmungen siehe E. Albrile, „La transmigrazione del Profeta", *passim*.

294 E. Lupieri, *The Mandaeans: the Last Gnostics*, translated by Charles Hindely, Italian Texts and Studies on Religion and Society [2], Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2002 [italienische Erstausgabe, 1993], sowie *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Biblioteca di cultura religiosa 53, Paideia Editrice, Brescia, 1988.

295 „The information from Manichaeism does prove the existence in Mesopotamia of a religious fervor linked to Baptist groups, in which we can discern the original *humus* of Mandaeanism itself", vgl. E. Lupieri, *The Mandaeans*, S. 172, Anm. 74.

296 Deswegen nahm A. Adam in dem von ihm herausgegebenen Buch mit Quellentexten zum

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mandäischen Parallelen zu den Thomaspsalmen betrachtete A. Adam als Beweis für den „vormandäischen Charakter" dieses Werkes und der syrisch-parthischen Täufersekte, in der Mani aufwuchs.[297] Dieselbe vormandäische und zugleich vormanichäische Gruppe, „aus de[r] die Gesamtsekte der Mandäer zusammengewachsen ist", habe sich auch das Perlenlied angeeignet.[298]

Die facettenreiche Religion der Mandäer wird religionsgeschichtlich von dem Leipziger Religionswissenschaftler **Kurt Rudolph** (geb. 1929) mit textbezogener Akribie und unter Heranziehung der gesamten relevanten Fachliteratur erforscht.[299] Seine redaktionsgeschichtliche Analyse der mandäischen Variante des Berichtes über die Kosmogonie bleibt ein Muster wissenschaftlichen Umgangs mit derartigen Texten, für den er allerdings, wie er 1994 klagte, „keine Nachfolger gefunden hat".[300] Außerdem stellte K. Rudolph eine Fülle von Parallelen zwischen dem mandäischen und dem gnostischen Gedankengut fest, was zur (wenn nicht chronologischen, so doch zumindest geistesgeschichtlichen) Einordnung des Phänomens Wichtiges beitragen konnte.[301] Trotz seiner grundlegenden Beiträge wird ihm des Öfteren eine all-

---

Manichäismus (*Texte zum Manichäismus*, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 175, de Gruyter, Berlin, 1969) die Thomaspsalmen nicht mehr mit auf, vgl. A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, BZNW 24, Töpelmann, Berlin, 1959, S. [vii = Vorwort], sowie S. 79.

297 „In den Thomaspsalmen werden wir das Liedbuch dieser Sekte zu sehen haben", vgl. A. Adam, *Die Psalmen des Thomas*, S. 42. Siehe die Argumentation auf S. 41 f.

298 A. Adam, *Die Psalmen des Thomas*, S. 69. Für die Dialektik der Übernahme des Perlenliedes im vollendeten Mandäismus und Manichäismus bot A. Adam eine gattungsmäßige Erklärung, vgl. auch S. 69–71.

299 Kurt Rudolph, *Die Mandäer I: Prolegomena – Das Mandäerproblem*, FRLANT 74, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960; *Die Mandäer II: Der Kult*, FRLANT 75, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961; *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung*, FRLANT 88, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965; sowie die Einzeluntersuchungen: „Coptica-Mandaica. Zu einigen Übereinstimmungen zwischen koptisch-gnostischen und mandäischen Texten", in: M. Krause (Hrsg.), *Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib*, NHS 6, Brill, Leiden, 1975, S. 191–216; *Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und frühchristliche Taufsekten*, SSAWL 121.4, Akademie, Berlin, 1981; „Das Verhältnis der Mandäer zum Manichäismus", in: *Grazer theologische Studien* 16 (1994), S. 155–178; „Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung. Vorläufige Anmerkungen", in: *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, 1974, S. 471–486 [alle in K. Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, NHMS 42, Brill, Leiden, 1996, S. 433–457, 569–606, 607–626, 667–685 mit Ergänzungen nachgedruckt]. K. Rudolph „published some excellent books on the history of this group, with that thoroughness one has learned to admire and to fear. Ever since he writes summaries on the present state of the question, here and there and everywhere, and defends his positions ably and aggressively", G. Quispel, „Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism", S. 110.

300 K. Rudolph, „Das Verhältnis der Mandäer zum Manichäismus", S. [611].

301 „Alone among scholars, [Kurt] Rudolph has drawn attention to a number of links between features found in Mandaeism and in the Coptic Gnostic Nag Hammadi documents. This area of scholarship urgently awaits further investigation. Given Mandaeism's affinities with other

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

zu „protestantische“ Behandlung der Quellen vorgeworfen, die sich zum einen in einer skeptischen Reserve gegenüber der jüngeren magischen Literatur der Mandäer äußere, zum anderen in einer Hierarchisierung der Quellen nach rationalistischen Kriterien („rohe“ Vorstellungen hätten einen chronologischen Vorrang gegenüber systematischen mythologischen Aussagen) sowie in einer Missbilligung der Gattung der mandäischen esoterischen Priesterschriften und der rituellen Literatur.[302] Was die Beziehungen zwischen Mandäismus und Manichäismus angeht – ein Thema, dem er wertvolle Einzeluntersuchungen widmete –, gilt es für K. Rudolph als historische Tatsache, dass die Mandäer („oder ihre ‚Vorläufer‘?“) den religiös-historischen Hintergrund der Herauskristallisierung der manichäischen Religion darstellen.[303]

Eine schwerwiegende Kritik an der „religionsgeschichtlichen“ Methode formulierte der Berliner Religionswissenschaftler **Carsten Colpe** (1929–2009).[304] Neben seinen Studien zur arabischen Überlieferung des Manichäismus (das Thema seiner noch nicht veröffentlichten Dissertation)[305] versuchte er, anhand des Werkes von T. Säve-Söderbergh eine chronologische Einordnung der mandäischen und manichä-

forms of Gnosticism, one might be able to combine research in the earliest data and strata of Mandaeism with those of other Gnostic sources. This would be crucial for the aim of obtaining a clearer historical picture of Gnosticism's beginnings [...] Moving competently between the Gnosticism in Nag Hammadi texts, Manichaeism and Mandaeism, Rudolph's work has a breadth uncharacteristic of most scholars of Gnosticism“, J. J. Buckley, *The Mandaeans*, S. 3 f. und 17.

302 „[...] Rudolph's [...] negative views of repeated rituals evince with one might call a 'Protestant' disdain [...] for 'easy' salvation“, J. J. Buckley, „Why once is not enough“, S. 26; „Rudolph's distaste for the esoteric ritual commentaries is disclosed in his conclusion that these are products of priestly interferences in an originally 'democratic' Gnosis, that they mark an ascendant, deplorable rule by clerics who usurp religious positions formerly open to all. This seems to me to reflect a skeptical attitude toward hierarchy and a wish to construe a romanticized 'pure and original' Gnosticism“, J. J. Buckley, *The Great Stem of Souls*, S. 300 f. Man beachte auch die Verteidigung K. Rudolphs in einem unveröffentlichten Brief an Frau J. J. Buckley (21. 12. 1978): „ich gehöre einer religionsgeschichtlichen Schule an, die sehr wohl den Kult als das Zentrum der Religion begreift (mein Lehrer und Vorgänger Walter Baetke hat dies gegenüber der mythologischen und idealistischen Schule der Religionswissenschaft deutlich gemacht), aber dies bedeutet für mich nicht, daß der kultische Bereich von Entwicklungen, Umdeutungen und Neuinterpretationen frei ist. Auch hier gilt das Gesetz der Geschichte! Man darf die Chronologie, das Rückgrat jeder historischen Darstellung nicht vernachlässigen“, S. 1 (ich danke Herrn B. Burtea für den Zugang zu diesem Dokument). Obwohl eher von einem persönlichen Charakter gekennzeichnet, soll hier auch die Kritik Gilles Quispels an K. Rudolphs Quellenband über die Gnosis (K. Rudolph [Hrsg.], *Gnosis und Gnostizismus*, 1975) erwähnt werden, in: *VC* 29 (1975), S. 235–238. Siehe auch die Reaktion darauf, K. Rudolph, „Bemerkungen zu einer Rezension von G. Quispel“, in: *VC* 32 (1978), S. 143–145 und die Antwort G. Quispels, in: *VC* 32 (1978), S. 146.

303 K. Rudolph, *Die Mandäer* I, S. 41–43, 176–195.

304 C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, FRLANT 78, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961.

305 C. Colpe, *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung*, unveröffentlichte Dissertation, Göttingen 1955; „Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abū ʿĪsā al-Warrāq)“, in: *ZDMG* 109 (1959), S. 82–91[= G. Widengren (Hrsg.), *Der Manichäismus*, S. 464–476].

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ischen Religion vorzunehmen,[306] deren Präzisierung er als Aufgabe für die Zukunft der Forschung formulierte.[307]

Für den Theologen und Koptologen **Alexander Böhlig** (1912–1996) hingen der Manichäismus, der Mandäismus und die Nag-Hammadi-Schriften als Erscheinungen und Konkretisierungen der Gnosis, trotz des Mangels an sicheren historischen Beweisen, eng zusammen.[308] Besondere Aufmerksamkeit widmete er in diesem Zusammenhang der titellosen Schrift in dem Nag-Hammadi-Kodex II.5 und der Adam-Apokalypse.[309]

Mit der Absicht, den Beitrag T. Säve-Söderberghs durch eine Untersuchung über die Stellung der Thomaspsalmen in der gesamten manichäischen Weltanschauung und Literatur zu ergänzen,[310] gelang es dem Prager Koptologen **Wolf B[urkhard] Oerter** (geb. 1947) in seiner nicht veröffentlichten Leipziger Dissertation unter der Betreuung Kurt Rudolphs, entgegengesetzte Schlussfolgerungen zu ziehen: Bildersprache und Inhalt der Thomaspsalmen erwiesen sich dabei als genuin manichäisch und könnten nicht außerhalb des manichäischen Mythos verstanden werden.[311]

306 Siehe C. Colpe, „Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt in der Geschichte der orientalischen Gnosis", in: *JbAC* 7 (1964), S. 77–93, sowie die Artikel „Mandäer", „Manichäismus", „Thomaspsalmen", in: *RGG*[3] 4, 1960, Sp. 709–712, 714–722, und RGG[3] 6, 1962, Sp. 868. „Inwieweit alles schon vor Mani in einer Gnosis, etwa der der Mandäer, vorgebildet war, ist problematisch; die Identität der Muġtasila mit ihnen ist ungewiss, und ihre volkstümlichen Anschauungen brauchten im M[anichäismus] nicht systematisiert zu sein, da auch der umgekehrte Vorgang möglich ist", ders., „Manichäismus", Sp. 721.

307 Andere Aufgaben für die spätere Forschung: „worin dieser Anteil [der Mandäer an der Neubildung einer bestimmten gnostischen Erlösungslehre] bestanden haben kann, wäre an Hand einer differenzierteren Untersuchung über das Verhältnis der Mandäer zum Manichäismus zu ermitteln", C. Colpe, Besprechung von K. Rudolph, *Die Mandäer I* (1960), in: *Monatsschrift für Pastoraltheologie* 50 (1961), S. 126; „Neben der weiteren Erforschung der Religionen und der Berichte über Manis Leben ist eine Untersuchung der politischen, ethnischen, sprachlichen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse Babyloniens im 3. Jh. ein Desiderat", ders., „Manichäismus", Sp. 721.

308 „Solange erst ein Teil des Fundes veröffentlicht ist, können allerdings nur Teilergebnisse vorgelegt werden. Sie zeigen aber schon jetzt, wie Gnostizismus, Mandäismus und Manichäismus zusammengehören"; „in einer Geschichte der Gnosis müssen [...] gnostische, mandäische und manichäische Texte in gleichem Maße berücksichtigt werden", vgl. A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, AGSJU 6, Leiden, Brill, 1968, S. 190, 201.

309 „die Stellung, die sie [i. e. die titellose Schrift, NHC II.5] innerhalb der allgemein-gnostischen Literatur einnimmt, die Beziehungen, die zu den Gedankengängen des Mandäismus hergestellt, sowie die Mythologumena, die mit dem Manichäismus in Verbindung gesetzt werden können, erscheinen mir recht aufschlußreich", A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, S. 195. Für die Adamapokalyse siehe S. 155 und 194.

310 Wolf-Burkhard Oerter, *Die Thomaspsalmen des manichäischen Psalters als genuiner Bestandteil der manichäischen Literatur*, Dissertation für Promotion A, Karl-Marx-Universität Leipzig, Sektion Geschichte, 1975 [unveröffentlicht], S. 16.

311 „Alle Bilder und Motive der Thomaspsalmen sind entsprechenden Vorstellungen des manichäischen Mythos verpflichtet. Diese Vorstellungen können nicht ohne Schaden für die innere Logik des Mythos und des manichäischen Systems insgesamt aus diesem entfernt werden

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Demzufolge seien die koptisch-manichäischen Thomaspsalmen nicht als Missionsliteratur (so T. Säve-Söderbergh) aufzufassen.[312]

Eine innovative Richtung in der gegenwärtigen Mandäerforschung schlägt die Arbeit von **Jorunn Jacobsen Buckley** (Boudoin University; geb. 1944) ein. Schon in ihrer Dissertation betonte sie die Wichtigkeit des Kultus als Schlüssel zum Verständnis der gelebten mandäischen Weltanschauung.[313] Sie schlägt vor, die Erforschung des Gnostizismus durch die des Mandäismus zu erweitern,[314] um eine bessere chronologische Verankerung der Gnosis zu gewinnen. Die älteste Form der Gnosis sei durch den Mandäismus bezeugt,[315] während zum Manichäismus kein ausdrücklicher Bezug genommen wird.[316]

---

und sind deshalb zu Recht als Grundvorstellungen zu bezeichnen", vgl. W. B. Oerter, *Die Thomaspsalmen*, S. 136. Siehe auch die Kritik an dem Buch von Victoria Arnold-Döben, *Die Bildersprache des Manichäismus*, ARG 3, Brill, Köln, 1978, in: *ZRGG* 32 (1980), S. 261–270, hier S. 270 [W. B. Oerter, „Bildersprache des Manichäismus", in: *Numen* 28 (1981), S. 64–71, hier S. 65].

312 „[Demzufolge] sind die Thomaspsalmen auch keine Missionsliteratur, sondern setzen bereits eine mit den Grundzügen des manichäischen Mythos und Systems vertraute Gemeinde voraus", vgl. W. B. Oerter, *Die Thomaspsalmen*, S. 137.

313 Schon dort mittels einer heftigen Polemik gegen K. Rudolphs Methode, vgl. Jorunn Jacobsen [Buckley], *Spirit Ruha in Mandaean Religion*, PhD Dissertation, Faculty of the Divinity School, University of Chicago, 1978 [unveröffentlicht], S. 51 f. Siehe ausserdem, dies., „The Mandaean *ṭabahata masiqta*", in: *Numen* 28.2 (1981), S. 138–163; „The Making of a Mandaean Priest: the *tarmida* Initiation", in: *Numen* 32 (1985), S. 198–217; „Why once is not enough: Mandaean Baptism (*maṣbuta*) as an Example of a repeated Ritual", in: *HR* 29 (1989), S. 23–34. Sie betont auch, gegen die Auffassung Eric Segelbergs, dass die mandäische Taufe keineswegs als ein Einweihungsritus zu sehen ist, z. B. dies, *The Mandaeans. Ancient Texts and Modern People*, American Academy of Religion: The Religions Series, Oxford University Press, New York, 2002, S. 86.

314 „[I]t is also necessarily to obtain a larger picture of Late Antiquity Gnosticism by including [...] Manichaeism and Mandaeism. So far, few attempts have been made. Comparison between, e. g., Mandaeism and Nag Hammadi texts are scanty, and more are needed in this and related veins", vgl. J. J. Buckley, „Libertines or not: Fruit, Bread, Semen and other bodily Fluids in Gnosticism", in: *JECS* 2 (1994), S. 30 f., sowie dies., *The Mandaeans,* S. 3 f. Z. B. erwähnt sie, genau wie G. Quispel (siehe oben), Parallelen zwischen den mandäischen Schriften und dem Nag-Hammadi-Traktat *Bronte* (NHC VI.2), vgl. dies., „Two Female Gnostic Revealers", in: *HR* 19 (1980), S. 259–269.

315 „It is possible that the whole scholarly quest for the 'Gnostic origins' needs to take the Mandaeans into account again, but for new and more important reasons than before. Mandaeans may be among the first attested Gnostics. Like Simon Magus, the Mandaeans provide evidence for mid-first-century Gnostics", „we view the Mandaeans as the earliest example of a wide-ranging group – possibly moving from Palestine to Media – creating our first evidence for gnostic religiosity", J. J. Buckley, *The Great Stem of Souls. Reconstructing Mandaean History*, Gorgias, New Jersey, 2005, S. 339 und 341.

316 Siehe J. J. Buckley, „Tools and Tasks: Elchasaite and Manichaean Purification Rituals", in: *JR* 66 (1986), S. 399–411, wo sie in einer Fußnote Folgendes bemerkt: „A more direct influence may have come from the Mandaeans, I think, who resided in Babylonia at the rise of Manichaeism and affected parts of the Manichaean literature" (S. 406, Anm. 26).

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Eine durchaus kritische Stimme gegenüber der „religionsgeschichtlichen“ Forschung in den USA war die von **Edwin** [**Masao**] **Yamauchi** (geb. 1937), der den historisch nicht nachweisbaren Charakter einer „vorchristlichen Gnosis“ und einer jüdischen Abstammung des Mandäismus betont.[317] Für ihn wurzelt der Manichäismus in einer Mandäergruppe in Mesopotamien.[318]

Dass der Mandäismus eine jüdische Gnosis sei, gehörte zu den festen Überzeugungen des niederländischen Religionshistorikers **Gilles Quispel** (1916–2006).[319] Er war der Auffassung, dass die manichäischen Thomaspsalmen ein Stück Polemik gegen die jüdische Gnosis der Mandäer darstellen, die am besten in der Schrift *Bronte* von Nag Hammadi erhalten und tradiert sei.[320] Obwohl die Mandäer von den täuferischen (nicht-gnostischen) jüdischen Sekten Mesopotamiens (vor allem von den „Elkesaiten“) ausdrücklich beeinflusst gewesen seien, bleibe die im Wesentlichen jüdische, aber gegen die Juden letztendlich polemisch gerichtete Gnosis der Mandäer von solchen Einflüssen unangetastet.[321] Vor kurzer Zeit wurden die jüdischen Wurzeln der Gnosis erneut von dem Esten **Jaan Lahe** (geb. 1971) untersucht,[322] der darauf hinweist, dass die Gnosis nur einem geringen bzw. gar keinem Einfluss seitens des Christentums ausgesetzt gewesen sei und demzufolge ein außer- und vorchristliches Phänomen darstelle. Der Prüfstein dafür scheine der Mandäismus zu sein, und zwar im Sinne einer „Gnosis [...] wo Einflüsse der griechischen Philosophie feh-

317 E. Yamauchi, *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*, HThS 14, Harvard University Press, Cambridge, 1970; *Pre-christian Gnosticism. A Survey of the proposed Evidences*, Tyndale, London, 1973.

318 „The Mandaeans must have left Palestine by the second century A. D. for they are already in the east by the third century, and form one of the roots of Manichaeism“, in: E. Yamauchi, „The Present State of Mandaean Studies“, in: *JNES* 25 (1966), S. 91 f.

319 „The rise of Mandaean religion (and there is no Mandaeanism without dualism) can to a certain extent be explained as an inner Jewish process, namely as a reaction against the view that it is God who creates light and darkness, life and death, good and evil [...] a reaction against the monism of the Jewish religion“ vgl. G. Quispel, „Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism. Some Reflections on the Writing *Bronte*“, in: J.-É. Ménard (Hrsg.)., *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du centre d'Histoire des religions, Strassbourg, 13–15 octobre 1974*, NHS 7, Brill, Leiden, 1975, S. 107 f. [= J. van Oort (Hrsg.), *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essay of Gilles Quispel,* NHMS 55, Brill, Leiden, 2008, S. 513].

320 G. Quispel, „Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism“, S. 109 f.

321 „The Elkesaites were not in the least Gnostics: their problem was sin after baptism and their solution was: ritual ablutions [...] Mandaeanism is basically a Gnostic interpretation of an indigenous Mesopotamian cult [...] Mandaeanism is basically the survival of a Jewish Gnosticism such as that attested by the Apocryphon of John and other writings from Nag Hammadi. There must have existed in Southern Babylonia a group of Jewish Gnostics who were responsible for the primitive myth of the Apocryphon of John“, vgl. G. Quispel, „Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism“, S. 116 f.

322 J. Lahe, *Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis*, NHMS 75, Brill, Leiden, 2012. Vor allem gegen C. Markschies, siehe J. Lahe, „Ist die Gnosis aus dem Christentum ableitbar? Kritische Auseinandersetzung mit einem Ursprungsmodell der Gnosis“, in: *Trames* NF 10 (2006), S. 220–231.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

len".[323] Die Mandäer hätten bereits vor Abfassung der Nag-Hammadi-Schriften als Gruppe existiert, was viele Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Literaturen erklären könnte.[324]

Für die Erforschung des Mandäismus innerhalb der jüdischen mystischen und apokalyptischen Bewegungen gab auch **Nathaniel Deutsch** (geb. 1967) wichtige Anstöße.[325] Am Anfang einer Herausbildung mandäischer Religion habe ein mandäisch(?)-jüdischer Urkonflikt über den priesterlichen Status gestanden.[326] Leider vermeidet N. Deutsch präzisere historische Schlussfolgerungen über die Kontinuität mandäischer Vorstellungen und jüdischer Mystik.[327] Eine Diskussion der manichäischen Gnosis fehlt ebenfalls in diesem Zusammenhang.[328]

Der niederländische Religionshistoriker und Kardinal **Julien Ries** (1920–2013), ebenfalls in der Manichäismusforschung tätig,[329]machte darauf aufmerksam, dass die Elkesaiten der Kirchenväter und die im Kölner Mani-Kodex beschriebenen Täufer zwei literarische Traditionen darstellten und nicht miteinander zu identifizieren seien.[330] Wegen seines Akzents auf der traditionsgeschichtlichen Dimension des

323 J. Lahe, *Gnosis und Judentum*, S. 393. Eigentlich gilt für den Verfasser, dass „die Gnosis [...] trotz ihrer verschiedenen Richtungen und ‚Spielarten' ein relativ einheitliches Phänomen [war]", S. 383.

324 J. Lahe, *Gnosis und Judentum*, S. 383.

325 „The development of highly similar angelic vice regent traditions within Merkabah mysticism, Gnosticism, and Mandaeism indicates that all three movements struggled with the same theological questions and sometimes attempted to solve these questions in parallel ways", vgl. N. Deutsch, *Guardians of the Gate. Angelic Vice*[-]*Regency in Late Antiquity*, BSJS 22, Brill, Leiden 1999, S. 2.

326 Im Mandäismus „ [the]conflict over proper priesthood was an important element of inter-religious polemics as well part of the struggle over internal Jewish definition", vgl. N. Deutsch, *Guardians of the Gate*, S. 143.

327 „Whether the Mandaean doctrines influenced the development of kabbalistic parallels, or vice-versa, is unknown [...] At present, we must be satisfied with acknowledging the phenomenological parallels between Mandaean and kabbalistic traditions, although we must also seriously consider the possibility that both Mandaean and kabbalistic sources drew on a common pool of earlier (Jewish?) theosophic traditions", vgl. N. Deutsch, *The Gnostic Imagination. Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism*, BSJS 13, Brill, Leiden, 1995, S. 122 und 123 f., sowie ders., *Guardians of the Gate*, S. 102.

328 Vgl. trotzdem Ithamar Gruenwald: „Apocalypticism, in the wide sense of the term (including for that matter Merkavah Mysticism), supplies the terms of reference in which one can view the cultic as well as cultural milieu of Mani and the Elchasaites [...] [I]t is not unlikely that the Elchasaites were in one way or another connected with the circles of Merkavah mystics, who in turn were the spiritual offspring of the apocalyptic visionaries", vgl. I. Gruenwald, „Manichaeism and Judaism in Light of the *Cologne Mani Codex*", in: *ZPE* 50 (1983), S. 29–45 [= I. Gruenwald, *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, BEATAJ 14, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1988, S. 253–277], hier S. [271] und [275].

329 Siehe seine gesammelten Aufsätze: J. Ries, *Gnose, gnosticisme, manichéisme*, Homo religiosus II.9, Brepols, Turnhout, 2011, und *L'Église gnostique de Mani*, Homo religiosus II.11, Brepols, Turnhout, 2011.

330 „Le Codex Mani montre que nous sommes en présence de deux traditions textuelles relatives

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Problems legt er sich auf eine Verbindung zwischen diesen Elkesaiten und den Mandäern nicht fest, obwohl er eine Kontinuität des „Judenchristentums“ in Form des Elkasaismus nicht leugnete.[331]

Eine führende Stellung in den manichäischen Studien nahm in den letzten Jahrzehnten **Samuel N. C. Lieu** (Maquire University, Australien) ein.[332] Er machte erneut darauf aufmerksam, dass die Elkesaiten der christlichen Häresiologen und die Baptisten des *CMC* gemeinsame jüdisch-christliche Wurzeln hätten, trotz der spärlich nachweisbaren Gemeinsamkeiten beider Gruppen.[333] Auf der anderen Seite sei der Bericht an-Nadīms über die Mughtasila aus einer Verschmelzung mandäischer und manichäischer Quellen entstanden.[334]

Zu den Forschern, die sich mit unserem Thema befassten, zählt auch der Iranist **Dan D. Y. Shapira** von der Bar-Ilan-Universität in Israel. Für ihn sind die Mandäer die am stärksten iranisierte semitische Religionsgruppe.[335] Ihm zufolge haben sie ihren Ursprung in den gnostischen Täufersekten Palästinas,[336] ihnen seien sowohl die jüdischen Henochtraditionen als auch die gesamten mystischen Spekulationen vertraut gewesen.[337] Er unterstreicht, dass die Täufer im Kölner Mani-Kodex nicht mit den Mandäern oder mit den Elkesaiten gleichzusetzen seien,[338] obwohl er einige

---

à l’elchasaïsme, celle des Pères et celle de l’Église de Mani. Il s’agit bien de situer, d’une part, l’elchasaïsme proprement dite et, d’autre part, la communauté baptiste dans laquelle Mani a reçu sa première formation religieuse“, vgl. J. Ries, *Gnose*, S. 442 f. [ursprünglich als „Aux origines de la doctrine de Mani“, in: *Le Muséon* 100 (1987), S. 438–449, veröffentlicht].

331 „[L]’elchasaïsme [...] est une forme du judéo-christianisme qui va aussi porter le nom de sabéisme“, vgl. J. Ries, *Gnose,* S. 443. Hier sind die Sabäer nicht mit den Mandäer zu identifizieren.

332 Siehe Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China*, WUNT 63, Mohr Siebeck, Tübingen, 1992[2]; *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, RGRW 118, Brill, Leiden, 1994; *Manichaeism in Central Asia and China*, NHMS 45, Brill, Leiden, 1998.

333 S. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, S. 85–87.

334 „The confusion of the two sources might have been due to the Mughtasilah also claiming the protective name of the Ṣabians in the Islamic period rather than a merger of the two sects“, S. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, S. 84.

335 D. Shapira, „Anuš and ʿUthra revised. Notes on Aramaic-Iranian Linguistic Interaction and Mystical Traditions“, in: *Kabbalah* 6 (2001), S. 152.

336 Er nennt diese palästinische Täufergruppe, „Proto-Mandaeans“, vgl. D. Shapira, „ אין מזל לישראל: Celestial Race, the Jews“, in: *Kabbalah* 5 (2000), S. 111 f.

337 Für die Enochtraditionen siehe D. Shapira, „אין מזל לישראל“, *passim*. Über die Sephiroth-Spekulation siehe D. Shapira, „Anuš and ʿUthra revised“, *passim*.

338 „[...] Mani’s Baptists should be distinguished from the Mandaeans; however, it seems not enough to state that both groups belonged to the same milieu and it seems that both groups descended from common ancestors. This community was founded by Elchasai more than hundred years before Mani was born; the information provide by the CMC about this figure is not always congruous with what was previously known about him. This discrepancy can be explained by the supposed changes which had taken place within the actual community established by Elchasai, or within its section in which Mani was grown“, vgl. D. Shapira, „Mandaean and quasi-Mandaean Prototypes of some Expressions in the Greek Cologne Mani

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

„quasi-mandäische“ sprachliche Ausdrücke und Begriffe im griechischen Text des Kodex philologisch belegen zu können glaubt.[339] Er räumt jedoch ein, dass die Heranziehung der mandäischen Terminologie in Verbindung mit frühmanichäischen Texten dem Forscher von Nutzen sein könne.[340] Es ist D. Shapiras Verdienst, die Aufmerksamkeit der Forscher auf die mandäischen polemischen Texte gelenkt zu haben, um das Verhältnis der beiden Religionen zueinander besser klären zu können.[341]

In Frankreich hat sich **Simon Claude Mimouni**(geb. 1949), Inhaber des Lehrstuhls für die Geschichte des Urchristentums an der École Pratique des Hautes Études in Paris, stark für die Identifizierung der Täufer Manis mit den Elkesaiten engagiert.[342]

Codex. Stray Aramaicis's Notes“, in: A. Panaino, A. Piras (Hrsg.), *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europæa held in Ravenna, 6–11 October 2003*, 1. Band: *Ancient and Middle Iranian Studies*, Mimesis, Milano, 2006, S. 696 f., sowie S. 692. „[...] theoretically, it is not impossible that both Mani's faith and the living Mandaean tradition go back to Elchasai and that the anti-Christian bias of the Mandaeans is but a later twist. What we do know is that the Elchesaites, as well as the [proto-]Mandaeans, originated in antinomistic Jewish and Jeudo-Christian baptizing movements and shared the same territory and language“, vgl. D. Shapira, „*Manichaios*, *Jywndg Gryw* and other Manichaean Terms and Titles“, in: *Irano-Judaica* 5 (1999), S. 127.

339 „Mani's account of his revelations has clear-cut Mandaic, or rather should we say quasi-Mandaic, linguistic equivalents, with a striking similarity to the language used by the Syriac Hymn of the Pearl, which can be detached from behind the extant Greek [of the CMC]“, D. Shapira, „Mandaean and quasi-Mandaean Prototypes“, S. 695.

340 „Although the question of interdependence between the [proto-]Mandaean community and Mani is still controversial, and the problem of dating the extant Mandaean literature is still open, it is safe to use Mandaean parallels while studying the early Manichaean terminology“, D. Shapira, „*Manichaios*“, S. 126 f.

341 „The Manichaeans and their basic beliefs were known to the Mandaeans, and these Manichaeans were speakers of Aramaic [...] and the Mandeans who were in contact with these Manichaeans were clever enough to comprehend that the Manichaean notion of the 'Column of Glory' serves in the Manichaean mythology for a purpose very much similar to that of the Mandaean 'Column of Greatness'“, vgl. D. Shapira, „Manichaeans (*marmanaiia*), Zoroastrians (*iazuqaiia*), Jews, Christians and other Heretics. A Study in the Redaction of Mandaic Texts“, in: *Le Muséon* 117 (2004), S. 247. Vgl.; „a remarkable characteristic of the Mandaean accounts of the Manichaeans is their absolute silence regarding the supposed emergence of Mani from a baptist community with so called 'proto-Mandaean' connections. This lack of evidence is not decisive, of course, but certainly significant, especially in the light of the Greek 'Cologne Mani Codex'“, vgl. D. Shapira, „Manichaeans (*marmanaiia*)“, ebd.

342 Über die Elkesaiten siehe S. Mimouni, „Les elkasaïtes: états de question et des recherches“, in: Peter J. Tomson, Doris Lambers-Petry (Hrsg.), *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, WUNT 158, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, S. 209–229 und über den Taufritus der Elkesaiten: „Un rituel 'mysterique' des baptistes judéo-chrétiens des premiers siècles de notre ère?“, in: Paul Fenton, Roland Goetschel (Hrsg.), *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre. Actes d'un colloque international tenu par le Centre d'Études Juives Université de Paris IV Sorbonne 1994*, Études sur le judaïsme médiéval 22, Brill, Leiden, 2000, S. 55–74. Für eine kritische Würdigung siehe Folkert Siegert, „Das Judenchristentum in der Antike. Ein neuer Ansatz zu seiner Erforschung“, in: ders. (Hrsg.), *Grenzgänge: Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Für Mani vermutet er sogar eine ethnisch jüdische Herkunft, um den Exklusivismus der Täufersekte, der er und sein Vater entstammten, zu rechtfertigen.[343]

Der von A. Böhlig 1975 monierte Missstand in der Gnosisforschung – die Altorientalistik wage es nicht mehr, sich mit den späteren Epochen der babylonischen Religion auseinanderzusetzen, sodass uns keine sicheren Hinweise über das Nachleben von babylonischen religiösen Vorstellungen im Manichäismus vorlägen[344] – ist in letzter Zeit von verschiedenen Altorientalisten behoben worden, wenngleich ohne nennenswerte Ergebnisse hinsichtlich des Verhältnisses von Manichäismus und Mandäismus.[345]

In den letzten Jahren wurde eine Gleichsetzung der Täufer Manis mit den Elkesaiten zusehends skeptisch gesehen (wie z. B. von **Gerard Luttikhuizen** vs. **Reinhold Merkelbach** und vs. **F. Stanley Jones**).[346] Bezug auf die Mandäer wurde in diesem Kontext nur selten genommen und allenfalls in Studien, die der religionsgeschichtlichen Orientierung verpflichtet sind (wie z. B. Geo Widengren).

Einen wichtigen Beitrag zum Problem der Täufer Manis leisten auch die philologischen und historischen Untersuchungen des Theologen **Jürgen Tubach** (Martin-Luther-Universität Halle), der die Zugehörigkeit einiger Jünger Manis zum jüdisch-christlichen Milieu der mesopotamischen Baptisten mit großer Wahrscheinlichkeit festzustellen vermeint.[347] In diesem Kontext sind die manichäischen Thomaspsal-

---

deutscher Identität. Festschrift für Diethard Aschoff, Institutum Judaicum Delitzschianum – Münsteraner Judaistische Studien 11, Lit, Münster, 2002,S. 117–128.

343 Siehe S. C. Mimouni, „Les origines ethnico-religieuses de Mani“, in M. A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien, F. Jullien (Hrsg.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, BEHE.SR 142, Turnhout, Brepols, 2010, S. 399–410.

344 „Ein Mangel der Akkadistik ist [...] dass sie sich kaum mit der Endzeit der babylonischen Religion und der hellenistischen Zeit befaßt, so daß wir weder von deren Einfluß auf den Gnostizismus noch auf Mani speziell uns eine richtige Vorstellung machen können“, A. Böhlig, *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*, WUNT 48, Mohr Siebeck, Tübingen, 1989, S. 512.

345 Stephanie Dalley, „The Gilgamesh Epic and Manichaeans Themes“, in: *Aram* 3 (1991), S. 23–33; Francesca Rochberg, „The Babylonian Origins of the Mandaean Book of the Zodiac“, in: *Aram* 11 (1999), S. 237–247; Mehmet-Ali Ataç, „Manichaeism and Ancient Mesopotamian 'Gnosticism' “, in: *JANER* 5 (2005), S. 1–39; Amar Annus, „Some otherworldly Journeys in Mesopotamian, Jewish, Mandaean and Yezidi traditions“, in: Mikko Luukko, Saana Svärd, Raija Mattila (Hrsg.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, SO 106, Finnish Oriental Society, Helsinki, 2009, S. 315–326.

346 Siehe G. Luttikhuizen, „Waren Mani's Täufer Elchasaiten?“, in: A. Mustafa, J. Tubach (Hrsg.), *Inkulturation des Christentums im Sassanidenreich*, Reichert, Wiesbaden, 2007, S. 21–29; R. Merkelbach, „Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs“, in: Peter Bryder (Hrsg.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5–9, 1987*, LSAAR 1, Plus Ultra, Lund, 1988, S. 105–133, und die gesammelten Aufsätze von F. Stanley Jones, *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana. Collected Studies*, OLA 203, Peeters, Leuven, 2012.

347 „Aus der Etymologie der Personennamen ergibt sich, dass ein großer Teil von Manis Jüngern dem Bereich des Judentums oder dem gnostischen Milieu der Täufer angehörte. Seine ersten Anhänger waren vermutlich überwiegend ehemalige Mitglieder aus der Täufergemeinschaft,

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

men von großer Bedeutung: Sie seien in den täuferischen Gruppierungen Mesopotamiens, dem Ausgangspunkt Manis, entstanden[348] und erschienen den Manichäern so bedeutsam, dass man sie nicht mehr preisgeben wollte.[349]

12. Die esoterische Auslegung

Ein begeisterter Mandäerkenner unter den frühen Theosophen war bis zum Ende seines Lebens **G**[eorge] **R**[obert] **S**[towe] **Mead** (1863–1933), der sich dem Studium des Hermetismus, Neuplatonismus und Gnostizismus überaus engagiert widmete, indem er sich von der spezifisch theosophischen Terminologie und Lehre abgrenzte und stattdessen eine eher „perennialistische" Auslegung dieser religiösen Erscheinungen vorschlug.[350] 1924 lieferte er eine englische Übersetzung einiger Auszüge aus dem *Johannesbuch* der Mandäer, die vom englischen Publikum enthusiastisch begrüßt wurde.[351] Außerdem fertigte er eine englische Übersetzung und Adaptierung des Artikels von Rudolf Bultmann über die mandäischen Parallelen zum Johannesevangelium an, die in seiner theosophischen Zeitschrift *The Quest. A Quarterly Review* erschien.[352] Unter den Theosophen hat auch **A. L. B**[eatrice] **Hardcastle** die

in der er selbst aufgewachsen war", vgl. J. Tubach, „Die Namen von Manis Jüngern und ihre Herkunft", in: L. Cirillo, A. Van Tongerloo (Hrsg.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi ‚Manicheismo e Oriente Cristiano Antico', Arcavacata di Rende, Amantea, 31 agosto–5 settembre 1993*, MS 3, Brepols, Turnhout, 1997, S. 392.

348 „Die Thomas-Psalmen waren das Liederbuch der elchasaitischen Gemeinschaft, der Mani angehörte", vgl. J. Tubach, „Die Thomas-Psalmen und der Mani-Jünger Thomas", in: A. van Tongerloo (Hrsg.), *Il Manicheismo – nuove prospettive della richerca. Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo: Atti, Dipartimento di Studi Asiatici, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli, 2–8 settembre 2001*, MS 5, Brepols, Turnhout, 2005, S. 409. J. Tubach sprach über eine „Täuferbibliothek", in der Mani die jüdische apokalyptische und apokryphe Literatur kennenlernte, vgl. J. Tubach, „Mani, der bibliophile Religionsstifter", in: R. Emmerik, W. Sundermann, P. Zieme (Hrsg.), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, BBAW.BA Sonderband 4, Akademie, 2000, S. 621–638, hier S. 628.

349 „Wenn die ersten Manichäer auf die Psalmen nicht verzichten wollten, liegt die Vermutung nahe, dass sie diese Lieder seit geraumer Zeit, eventuell seit ihrer Kindheit, kannten und sie auch weiterhin nicht missen wollten", vgl. J. Tubach, „Die Thomas-Psalmen", S. 405.

350 Joscelyn Godwin, „G. R. S. Mead", in: Wouter J. Hanegraaff (Hrsg.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Brill, Leiden / Boston, 2006, S. 785 f., und Claire & Nicholas Goodrick-Clarke (Hrsg.), *G. R. S. Mead and the Gnostic Quest*, Western Esoteric Masters Series, North Atlantic Books, Berkley, California, 2005.

351 G. R. S. Mead, *Gnostic John the Baptizer. Selection from the Mandaean John-Book*, Watkins, London, 1924 [Nachdruck: Kessinger Publishing, 1997]. „Those who do not read German should feel special gratitude to a scholar [i. e. G. R. S. Mead] who has done so much to mediate the results of German research in this field, even though they cannot follow him in his theosophy", vgl. W. F. Howard, „The Fourth Gospel and Mandaean Gnosticism", in: *The London Quaterly Review* 1927, S. 78, Anm. 2.

352 R. Bultmann, „Mandaean and other Savior-Lore Parallels to the fourth Gospel", in: *The*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mandäischen Schriften durch englische Übersetzungen bekannt gemacht,[353] indem sie damit das Vorhandensein einer vorchristlichen Gnosis belegen wollte.[354] An einer Stelle wertet sie, in typisch theosophischer Weise, die polemische Darstellung Jesu in den mandäischen Schriften als Zeugnis für die unterdrückerische Kraft des (institutionalisierten) Christentums.[355] Anscheinend hatte auch **Helena Petrovna Blavatsky** (1831–1891) Interesse an der mandäischen Literatur, so wie sie ihr in der „Ausgabe" und der lateinischen Übersetzung von Matthias Norberg zur Verfügung stand. Sie schrieb die Abfassung des mandäischen „Codex Nasareus" (= *Ginza*) dem Gnostiker Bardaissan zu.[356]

Demgegenüber zeigte **Rudolf Steiner** (1861–1925), der Begründer der Anthroposophie, ein lebhaftes Interesse am Manichäismus, was seit der Berliner Anthroposophischen Konferenz am 11. November 1904 deutlich wird.[357] Er war an der Gestalt Manis als Religionsstifter und Gnosisbringer sehr interessiert und spekulierte über dessen Wiedergeburt.[358] Für R. Steiner war Mani der erste „Professor" an der vermeintlich „gnostischen Universität" von Gondi-Shapur (*sic*) und Prediger einer religiösen Reform, die die europäischen esoterischen Bewegungen, insbesondere die

Quest 17 (1926), S. 169–190, 308–336.

353 A. L. B. Hardcastle, „Fragments of the Mandaean Mass for the Souls of the Dead", in: *Theosophical Review* 29 (1902), S. 489–496; „The Liberation of Jōhannā", in: *Theosophical Review* 31 (1902), S. 114–125; „The Nazarene Messiah", in: *Theosophical Review* 33 (1903), S. 153–158; „Fragments from the Mandaean Traditions of John the Baptist", in: *The Quest* 1910; „The Book of Souls: Fragments of a Mandaean Mystery Ritual", in: *The Quest* 1912; „The Mandaean Chrism", in: *The Quest* 5 (1914), S. 291–301; „The Trials of a Candidate: from a Mandaean 'Book of Souls' ", in: *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 38 (1916), S. 11–18.

354 „The Codex [Nasaraeus = *Ginza*] and the Quolasta [*sic*] are undoubtedly in part pre-Christian, and the Book of John is a compilation of fragments, probably existing in the first century, collected by the disciples of the Baptist, who added a short narrative of his birth and life and of the Baptism of Jesus. It also contains post-Islamic additions", A. L. B. Hardcastle, „The Trials of a Candidate", S. 11. Es ist erstaunlich, wie sehr eine solche, in den esoterischen Kreisen akzeptierte Zusammenfassung der Mandäerfrage der Ansicht der „religionsgeschichtlichen Schule" nahe kommt.

355 *Codex Nasaraeus* (= *Ginza*) „introduces the deeper problem of the necessity of a Rakshasa or Avatar of evil, working apparently against all evolution, arousing the passions of men, inflaming their pride and greed and love of temporal power", vgl. A. L. B. Hardcastle, „The Nazarene Messiah", S. 158.

356 „What Jesus really *was*, says Mme. Blavatsky, can be learnt from the *unjust* accusations of the Bardesanian Gnostic, who was according to her, the author of the Codex Nasaraeus or at any rate of portions of it", A. L. B. Hardcastle, „The Nazarene Messiah", S. 158.

357 R. Steiner, *Die Tempellegende und die Goldene Legende, als symbolischer Ausdruck vergangener und zukünftiger Entwicklungsgeheimnisse des Menschen. Zwanzig Vorträge gehalten in Berlin zwischen dem 23. Mai 1904 und dem 2. Januar 1906*, RSGA 93, Steiner, Dornach, 1991[3] [Erste Auflage 1979], S. 68–79. Darüber siehe auch: Christine Gruwez, *Mani & Rudolf Steiner. Manichaeism, Anthroposophy, and their Meeting in the Future*, Anthroposophic Press, Great Barrington, 2014, und J. Ries, *L'Église gnostique de Mani*, S. 527 f.

358 Sergei O. Prokofieff, *Relating to Rudolf Steiner and The Mystery of the Laying of the Foundation Stone*, Temple Lodge Publishing, Forest Row, 2008, S. 18.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Katharer, beeinflusst hätte.[359] Kurz nach dem Tode R. Steiners fasste der Schweizer Schriftsteller **Albert Steffen** (1884–1963), nach 1925 Vorsitzender der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft, die Lehre Manis im Geist der Anthroposophie zusammen.[360] Im Jahre 1928 beschäftigte sich ein anderer Nachfolger R. Steiners, der Österreicher **Walter Johannes Stein** (1891–1957), mit dem Manichäismus, indem er das Buch K. Kesslers (*Mani*, 1889) anthroposophisch auslegte.[361]

13. Neue Entwicklungen

In letzter Zeit zeichnet sich eine Tendenz einiger Forscher ab, manichäische Vorstellungen anhand der mandäischen Literatur zu erläutern sowie das Alter einiger mandäischer Begriffe mittels manichäischer Belege zu bestimmen. Diese Forschungsrichtung ist dadurch gekennzeichnet, dass sie sich zu Recht auf einzelne Themen fokussiert, im Unterschied zu früheren Ansätzen, die einen Überblick zu geben versuchten, wie es etwa K. Rudolph tat.[362] Ein Thema, das für die Erforschung der manichäisch-mandäischen Beziehungen aufschlussreich sein kann, ist die koptisch-manichäische Bezeichnung für einige Lichtwesen, ⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ „die Reichen“, was eine Entsprechung im Mandäischen hat: *eutria* „Lichtwesen, Engel“ (Pl.; Sg. *eutra*);[363] ebenso im Falle der Vorstellung des eschatologischen Meeres in den beiden Religionen.[364] Dazu kann die metrische Analyse verschiedener dichterischer Einheiten in

359 Sylvia Franke, *The Tree of Life and the Holy Grail. Ancient and Modern Spiritual Paths and the Mystery of Rennes-le-Château*, Temple Lodge Publishing, Forest Row, 2007, S. 12–15.

360 A. Steffen, *Mani. Zwei Vorträge gehalten im Goetheanum zu Pfingsten 1930*, Verlag für Schöne Wissenschaften, Dornach-Stuttgart, 1930. Siehe auch die Besprechung Otto von Wesendonks in: *OLZ* 35 (1932), Sp. 49–51.

361 Siehe als Auszug die englische Übersetzung des Mani-Abschnittes aus dem Buch W. J. Steins, *Weltgeschichte im Lichte des heiligen Gra[a]l. Das neunte Jahrhundert* (Stuttgart, 1928) zitiert in: S. Franke, *The Tree of Life*, S. 191–193.

362 K. Rudolph, „Das Verhältnis der Mandäer zum Manichäismus“, *Grazer Theologische Studien* 16 (1994),S. 155–178 [= ders., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, S. 607–626].

363 Vgl. schon Mark Lidzbarski, „Uthra und Malakha“, in: Carl Bezold (Hrsg.), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet, von Freunden und Schülern*, Töpelmann, Giessen, 1906, 1. Teilband, S. 537–545, ohne die manichäischen Belege. Auf die Verbindung zwischen den beiden Begriffe hat auch Peter Nagel aufmerksam gemacht: *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches, übersetzt und erläutert,* Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche, Neue Folge 1, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1980, *passim*; Iain Gardner, „Searching for Traces of the *ʿutria* in the Coptic Manichaica“, in: *ARAM* 22 (2010) [erschienen 2013], S. 87–96; Charles Häberl, „The Origin and Meaning of Mandaic *eutra*“, in: *JSS* 62 (2017), S. 77–91, mit den „Post-Script on Prosperity Theology“, S. 88–90. Für die manichäische Terminologie siehe: Iris Colditz, *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer. Eine semantische Analyse im Vergleich zu den nichtmanichäischen iranischen Quellen*, Iranica 5, Harrassowitz, Wiesbaden, 2000, S. 209–327: Mp. *tawān / tawānīg / tawāngar*, Pa. *tāwag* „Kraft, Reichtum“ und Ma./Pa. *wuzurg* „groß“.

364 Predrag Bukovec, „ ‚Endmeer‘ und ‚Schilfmeer‘, mit einem Exkurs zur Herkunft der Mandä-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

den mandäischen Schriften, so wie sie jüngst von **Rainer Voigt** (Berlin) unternommen wurde,[365] „ganz wesentlich zu einer formalen Textanalyse beitragen, um spätere Zusätze zu erkennen, seien es Wörter [...] oder ganze prosaische Passagen [...] Im Verbund mit einer inhaltlichen Analyse eröffnet sich der metrischen Textanalyse ein ganz neuer Bereich.“[366]

Schlussfolgerungen

Wie der Tübinger Islamwissenschaftler Josef van Ess bemerkte, gilt leider „die Wissenschaftsgeschichte [...] nicht als Königsweg“ in den Geschichtswissenschaften.[367] Das hängt damit zusammen, dass man eher geneigt ist, seinen eigenen Beitrag zu dem betreffenden Forschungsthemazu leisten. Jedoch kommt „ein neuer wissenschaftlicher Ansatz [...] nie mit logischer Notwendigkeit daher und der spätere Beobachter hat es darum nicht leicht, unvoreingenommen sich darauf einzustellen, dass es einmal einen Zeitpunkt gab, zu dem man die Dinge noch nicht so sah, wie er dies tut“.[368] Was letztendlich die Generationen von Wissenschaftlern, die sich mit einem Thema beschäftigen, voneinander unterscheidet, sind nicht die „wissenschaftlichen Ergebnisse“, sondern ist „die Perspektive“.[369] Das lässt sich auch an der hier dargestellten Forschungsgeschichte zu den Beziehungen zwischen Manichäismus und

er“, in: Predrag Bukovec, Barbara Kolkmann-Klamt (Hrsg.), *Jenseitsvorstellungen im Orient. Kongreßakten der 2. Tagung der RVO (3./4. Juni 2011, Tübingen)*, Religionen im Vorderen Orient 1, Dr. Kovač, Hamburg, 2013, S. 395–442. Man merke seine Schlußfolgerungen: „die mandäischen und manichäischen Texte geben unabhängig von einander einen fragmentarischen Einblick in die Eschatologie der Täufergruppen, aus denen beide Religionen das Motiv [des Endmeeres – u. a.] übernommen haben [...] Im Laufe der Zeit haben sie [nämlich die judenchristlichen Baptisten – u. a.] sich zu einer Vielzahl von Denominationen entwickelt, die aber ähnliche theologische Ansichten vertreten haben [...] Wegen der denkbar ungünstigen Quellenlage kann nichts Gesichertes über die nächsten baptistischen Verwandten der Mandäer in der Zeit ihrer Entstehung als eigene abgegrenzte Religionsgemeinschaft gesagt werden. Aber zumindest kann mit guten Gründen behauptet werden, dass die Manichäer und die Mandäer zum Teil aus gemeinsamen Wurzeln zehren. [...] Besonders ertragreich ist der Vergleich von manichäischen und mandäischen Parallelen gerade in dem Fall. Wenn es sich um grundlegende Anschauungen des Mandäismus handelt, die man nicht leicht als spätere Zusätze lösen kann, ohne dass das religiöse Konzept dann in sich zusammenfällt“, ebd., S. 435–437.

365 Rainer Voigt, „Zur mandäischen Metrik“, in: ders. (Hrsg.), *‚Und das Leben ist siegreich!‘ Mandäische und samaritanische Literatur im Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*, MF 1, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008, S. 189–216, und ders., „Die metrische Struktur des dritten Buches des *Ginza iamina*“, in: ders. (Hrsg.), *‚Durch Dein Wort ward jegliches Ding!‘ 2. mandäistische und samaritanistische Tagung zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*, MF 4, Harrassowitz, Wiesbaden 2013 S. 219–245.

366 R. Voigt, „Die metrische Struktur des dritten Buches des *Ginza iamina*“, S. 245.

367 Josef van Ess, *Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971),* Harrassowitz, Wiesbaden, 2013, S. vii. Der Autor bezieht sich auf die Orientalistik.

368 Ebd.

369 Ebd.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Mandäismus beobachten. Die „Perspektive“ (d. h. die Fragestellung in Bezug auf die antiken Texte) ist dafür verantwortlich, dass für die heutigen Wissenschaftler nichts befremdlicher ist als die theoretischen Ansätze der „religionsgeschichtlichen Schule“, die z. B. den Manichäismus und Mandäismus als Ausdruck derselben (mal ägyptischen, mal iranischen) mythischen Vorstellungen betrachteten. Diese „Perspektive“ änderte sich, nachdem der griechisch-manichäische Kodex von Köln ediert wurde: Die Forscher wurden darauf aufmerksam gemacht, dass der Manichäismus eine Religion ist, die in enger Beziehung zu der komplexen religiösen Landschaft judenchristlicher Bewegungen im spätantiken Mesopotamien gestanden hat, einem Gebiet, in dem auch die Entwicklung der mandäischen Religion zu lokalisieren ist. Deswegen steht der Codex Manichaicus Coloniensis auch im Zentrum der nächsten beiden Kapitel.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:32 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

II. Literarische Beziehungen zwischen Mandäismus und Manichäismus

Im Laufe der langen Forschungsgeschichte zur Gnosis hat man sich angewöhnt, von ihrer reichen symbolischen Vorstellungswelt zu reden. So die Religionswissenschaftlerin Victoria Arnold-Döben: „[...] ein charakteristischer Zug der gnostischen Religion ist es, ihre weltanschaulichen Aussagen in einer speziellen Kunstsprache zu verdeutlichen.“[1] Diese symbolische Sondersprache diene dazu, „die theologischen Inhalte [der Gnosis] variabel und abwechslungsreich auszugestalten“.[2]

Eine vergleichende Analyse verschiedener religiöser Vorstellungen in der mandäischen und manichäischen Literatur ist eine der geeignetsten und zugleich fruchtbarsten Methoden zur Erforschung ihrer wechselseitigen Beeinflussung. Dieses Kapitel ist diesem Prinzip verpflichtet: Den verschiedenen Motiven, die im griechischen manichäischen Kodex auftreten, werden ähnliche Vorstellungen in den mandäischen Schriften gegenübergestellt. Dabei sind wir uns der Gefahr der Rückprojektion bewusst, die jede vergleichende Unternehmung in der Erforschung antiker Texte in sich birgt. Davor hat der Religionswissenschaftler Jonathan Z. Smith gewarnt.[3] Die in der Folge verwendeten Begriffe bedürfen einer kurzen Erklärung, unter bewusstem Verzicht auf ihre Erörterung im Detail: Mit „religiösen symbolischen Vorstellungen“ sind im Rahmen unserer Untersuchung jene literarisch überlieferten Begriffe und/oder Bilder gemeint, denen auf der textuellen Ebene eine bedeutende Rolle zugeschrieben wird, indem sie in unterschiedlichem Ausmaß die Intentionen des Textes zusammenfassen und auf der Ebene der Religion eine bestimmte Haltung begründen, die in konkreten (rituellen) Handlungen oder (reflektierten) Einstellungen zum Ausdruck kommt.[4]

Es ist zu erwarten, dass nicht alle Ausdrücke der religiösen Symbolsprachen beider Religionen ähnlich zu bewerten sind: Wenn einige davon sich als Widerhall der

1 *Die Bildersprache der Gnosis*, ARG 13, E. J. Brill, Köln, 1986, S. 23.

2 Ebd.

3 Vgl. vor allem die Warnungen von Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, JLCR 14, London, 1990, S. 25, 51 f.

4 Vgl. die Beschreibung A. Böhligs des religiösen Gehalts des manichäischen Mythos: „Mani musste bei der Verkündigung einer neuer Lehre so eine neue Weltschau, d. i. einen neuen Mythos, bieten. Und dieser konnte nicht ein Fabrikat vom Schreibtisch aus sein, sondern hinter ihm musste ein religiöses Erleben stehen“, „Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus“, in: Peter Bryder (Hrsg.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5–9, 1987, Department of History of Religions, Lund University*, LSAAR 1, Plus Ultra, Lund, 1988, S. 39 [= ders., *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte* 2, Mohr Siebeck, Tübingen, 1989, S. 473].

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

allgemeinen symbolischen Sprache der sie umgebenden (ost)aramäischen Kultur erweisen (manche davon auch biblischer Herkunft), sind andere als gruppenspezifisch zu betrachten. Das vorliegende Kapitel zeigt anhand eines Textvergleichs, inwieweit einige zentrale Symbole und Metaphern des griechischen Mani-Kodex und ihre Entsprechungen in der mandäischen religiösen Weltanschauung Berührungspunkte zwischen beiden Religionen belegen können. Zu den vier analysierten Metaphern gehören (1) das Wasser als (Mittel der) Erkenntnis und dessen Empfänger als geistige Pflanzen, (2) das schwarze Wasser, (3) die manichäische Taufe in der Lichtsäule und (4) die literarischen Ausdrücke des metaphysischen Dualismus, die ein Bild der Kontextualisierungsfähigkeit jener religiösen symbolischen Vorstellungen ergeben, die der mandäischen und manichäischen Geisteswelt gemeinsam sind.

Es ist die Grundvorstellung dieses Kapitels, dass der gemeinsamen gnostischen Symbolsprache von Mandäismus und Mandäismus eine „aramäische symbolische κοινή" zugrunde liegt.[5] Diese Feststellung kann zwar die „familiären Gemeinsamkeiten" der symbolischen Ausdrucksweise der beiden Religionen synchronisch erklären, lässt jedoch nur begrenzte Aussagen über die Diachronie des wechselseitigen Kulturaustauschs (zugleich eine Befruchtung, engl. *cross-fertilization*) zwischen den beiden Religionen zu. Dieses Kapitel ist der Analyse einiger wichtiger symbolischer Ausdrucksformen der griechischen Mani-Biographie gewidmet, die Bestandteil des manichäischen Religionssystems sind und zugleich auch in mandäischen Schriften vorkommen. Sie stellen regelrechte Metaphern dar, die das religiöse Leben der Manichäer (und gewissermaßen auch der Mandäer) gestalten und definieren.[6] Solche Metaphern können Teil des Gesamterbes der biblischen oder antiken nah-östlichen Weltanschauung sein (Manichäer als „geistige Pflanzen") oder sind Ausdruck einer bestimmten theologischen Haltung, der manichäischen (und mandäischen) Vorstellungswelt (etwa die Vorstellung des „schwarzen Wassers" und der „Taufe in der Lichtsäule"; der Dualismus als Gegenüberstellung von Licht und Finsternis). Trotz der Schwierigkeit der chronologischen Einordnung der Quellen geben solche Ausdrucksformen reichlich Anlass, über ihr Verhältnis zueinander im Kontext verschiedener religiöser Traditionen nachzudenken.

5 Diese Bestimmung des Begriffes κοινή wird hier in bewusster Anlehnung an die Forschungen des finnischen Semitisten Tapani Harviainen eingeführt, siehe: *A Syriac Incanation Bowl in the Finnish National Museum, Helskini: a Specimen of Eastern Aramaic 'Koiné',* SO 51.1, Helsinki, 1978, und *An Aramaic Incantation Bowl from Borsippa: another Specimen of Eastern Aramaic 'Koiné',* SO 51.14, Helsinki, 1981. In seinem Versuch, das Vorhandensein einer „Eastern Aramaic κοινή" anhand der Merkmale der Sprache in den aramäischen, syrischen und mandäischen Zaubertexten zu beweisen, wird dem Mandäischen eine besondere Stellung zugeschrieben: *An Aramaic Incantation Bowl*, S. 24. Für eine Kritik siehe: Hannu Juusola, *Linguistic Peculiarities in the Aramaic Magic Bowl Texts*, SO 86, Helsinki, 1999, S. 21–25.

6 Hier mit Bezug auf: George Lakoff, Mark Johnson, *Metaphors we live by*, University of Chicago Press, Chicago, 1980 [2003²]. Eine konsequente Anwendung der Metaphertheorie auf die koptisch-gnostischen Schriften hat Hugo Lundhaug angeboten: *Images of Rebirth. Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*, NHMS 73, Brill, Leiden, 2010.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

1. Geistige Pflanzen und Erkenntnis stiftendes Wasser

1.1 Vorüberlegungen: Der Kölner Mani-Kodex als Streitschrift

Der Kölner manichäische Kodex stellt die literarische Konstruktion der Biographie Manis in Form einer Streitschrift dar (so die Grundauffassung M. Tardieus).[7] Der griechische Text mit dem Titel „Über das Werden seines Leibes" (περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ)[8] gibt wesentliche Züge der manichäischen Auffassung der Heilsgeschichte wieder. Der Titel weist auf eine doppelte Betrachtung des Lebens Manis hin, die im Text ausführlich in Erscheinung tritt: Einerseits die irdisch-körperliche, gleichsam „horizontale" Lebensgeschichte des Menschen Mani, andererseits das unmittelbar von oben durch den himmlisch-göttlichen „Zwilling" Manis, seinem wahren „Ich", geleitete und bestimmte Leben. Aufgrund dieser Inszenierung erhält die Lebensbeschreibung Manis paradigmatischen Charakter, auf den das Modell des geschichtlichen (und kosmischen) Ablaufs aufbauen kann: Die Lebensgeschichte Manis spiegelt die manichäische Heilsgeschichte wider. Die zentrale Botschaft der Predigt Manis, auch in der griechischen Mani-Biographie als Aufgabe formuliert (χωρισμὸς φωτὸς ἀπὸ σκότους, [CMC 84.12 f.] „die Trennung des Lichts von der Finsternis"), wird vom Text erzählerisch gefüllt: Das Gute wird vom Bösen unterschieden, das Licht von der Finsternis (d. h. Manis frühe Anhängerschaft *versus* Leugner seiner Offenbarungen), indem die beiden Gegensatzpaare deutlich als konkrete Größen literarisch inszeniert werden.

1.2 Die „Einleitung" zum „Brief Manis nach Edessa"

Um die nachstehende Diskussion besser verfolgen zu können, sollte man sich zunächst mit der Struktur des griechischen manichäischen Kodex vertraut machen. Es

7 Das Kleinformat des Kodex, der als das kleinste Buch der Antike gilt, mag einer praktischen Handhabung des Textes beim Nachschlagen in Streitgesprächen dienlich gewesen sein. So Michel Tardieu: „la raison d'être du Codex de Cologne est de fournir des arguments utilisables par les conversistes manichéens affrontés sur le terrain missionaire à des Baptistes et à des Chrétiens. C'est une oeuvre apologétique d'édification, fabriquant une biographie de Mani qui réponde à ce besoin. Il se veut donc un manuel pratique et doit se lire aisément", „La vision de la mer aux eaux noires (CMC 77,4–79,12)", in: R. Gyselen (Hrg.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, RO 7, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 1995, S. 305 b. Die Vermutung, dass der Kodex aufgrund seines Formats und seines mutmaßlichen Fundortes, eines Grabs in Oxyrhynchus, als Amulett gedient haben soll (A. Henrichs, L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex", S. 102 f.), wurde später von einem der ersten Herausgeber des Textes zurückgenommen, vgl. L. Koenen, „Zur Herkunft des Kölner Mani-Codex", in: *ZPE* 11 (1973), S. 240 f. Doch ist bekannt, dass in der Antike autoritative Texte zu magischen Zwecken gebraucht wurden, vgl. Christoph Markschies, „Heilige Texte als magische Texte", in: Andreas Kablitz, C. Markschies (Hrsg.), *Heilige Texte: Religion und Rationalität. 1. Geisteswissenschaftliches Colloquium 10.–13. Dezember 2009 auf Schloss Genshagen*, de Gruyter, Berlin / Boston, 2013, S. 105–120.

8 Zur Theologie dieses Titels siehe A. Henrichs, L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780)", in: *ZPE* 5 (1970), S. 104.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

wird deutlich, dass dieses Werk Züge einer manichäischen Bearbeitung früheren Materials heterogener Herkunft aufweist.

Der griechische Kodex besteht aus mehreren, jeweils durch eine Überschrift gekennzeichneten Stücke, die von einem oder mehreren Verfassern später kompiliert worden sind. Einfache literarische Ornamente schmücken und heben dabei die neu beginnenden Abschnitte hervor. Leider ist die exakte Anzahl der Überschriften aufgrund des fragmentarischen Zustands des Textes nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Sie beziehen sich jedoch nicht auf den Inhalt der Abschnitte, sondern geben lediglich die Namen manichäischer Autoritäten wieder (z. B.: Ἀβιησοῦς und Ἰνναῖος in CMC 74.6 f.; Κουσταῖος ὁ υἱὸς τοῦ θησαυροῦ τῆς Ζωῆς, CMC 114.5 f.; Τιμόθεος, CMC 33.7; 77.3; 99.11; 116.13 usw.), manchmal unter Präzisierung ihrer Stellung in der manichäischen Hierarchie (z. B.: Βαραίης ὁ διδάσκαλος, CMC 45.1, ergänzt nach 72.8, 79.13; oder ἐπίσκοπος, CMC 126.3, wobei der Name dieses manichäischen Bischofs nicht mehr rekonstruiert werden kann).[9] Durch eine fragmentarisch erhaltene Überschrift eingeleitet ([Βα]ραί[ης ὁ διδάσκαλος], CMC 45.1), besteht der zweite Abschnitt (der erste Abschnitt beginnt auf Seite 14.3), aus einer Sammlung von „Zitaten" verschiedener Schriften apokalyptischen Charakters, die geachteten Sehern wie Adam, Seth[el], Enos, Sem, Enoch, Paulus (aus Gal. 1.11 f. und 2 Kor. 12.2–5 zitiert) (CMC 48.8–63.1) zugeschrieben werden. Diese Textstellen sollen belegen, dass die Offenbarungen der früheren Propheten nicht auf menschlicher, sondern auf göttlicher Belehrung beruhen. In diesem Kontext sind auch Zitate aus den kanonischen Schriften Manis (Brief – σύγγραμμα, CMC 64.5 f. – nach Edessa) hinzugefügt worden.

Der Text, der uns interessiert und den wir weiter diskutieren wollen, findet sich in der „Einleitung" zu einer Sammlung von Mani-Zitaten im nächsten Abschnitt, in unmittelbarem Anschluss an die oben erwähnten Zitate aus den verschiedenen Apokalypsen. Es ist wichtig festzuhalten, dass sich diese „Zitate" des Mani in inhaltlicher Hinsicht auf Entrückungen und Visionen beschränken,[10] was der literarischen Strategie der meisten apokalyptischen Texte entspricht, die literarisch als Offenbarung inszenierten Textinhalte durch mystische Entrückungen ins Jenseits zu beglaubigen.[11] Der ganze Abschnitt ist im griechischen Kodex recht gut erhalten (CMC

9 Siehe auch Claudia Römer, „Die manichäische Kirchenorganisation nach dem Kölner Mani-Kodex", in: Gernot Wießner, Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.), *Studia Manichaica. 2. Internationaler Kongress zum Manichäismus, 6.–10. August 1989 St. Augustin / Bonn*, StOR 23, Harrassowitz, Wiesbaden, 1992, S. 181–188.

10 οὕτω τοίνυν εἷς ἕκαστος κατὰ τὴν περίοδον καὶ περιφορὰν τῆς ἀποστολῆς αὐτοῦ ὡς ἐθεώρησεν εἶπεν καὶ γέγραφεν πρὸς ὑπομνηματισμόν, ἔτι δὲ καὶ περὶ τῆς ἁρπαγῆς αὐτοῦ (CMC 48.8–14), „so hat jeder einzelne zur Zeit und im Ablauf seines Apostolates berichtet und schriftlich zur Erinnerung festgehalten, wie er seine Vision schaute, und ferner auch, wie er entrückt wurde", A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex – Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition*, PapCol 14, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1988, S. 31.

11 Zur Funktion und Funktionalisierung des apokalyptischen Berichtes in der Spätantike und in Manis neuem prophetischen Selbstbewusstsein siehe: David Frankfurter, „Apocalypses real and

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

48.8–63.1). Die Baraies-Abschnitte[12] zeichnen sich durch die häufige Verwendung des Vokativs ὦ ἀδελφοί (CMC 45.1, 63.17, 72.9) und die Anrede in der ersten Person Singular aus. Sie wurden daher als Versuch des Verfassers verstanden, sich den Stil der Paulus-Briefe anzueignen. Eine gewisse Nachahmung des Sprachgebrauchs des Apostels Paulus ist im ersten Baraies-Abschnitt (CMC 14.3–26.5) über den „Ruf des Herrn" festzustellen, wo eine Stelle aus dem Galaterbrief 1.15 möglicherweise übernommen wurde.[13] Eine andere Stelle desselben Briefes (Gal. 1.11 f.) wird vorher als Beleg für die göttliche Berufung Manis ausführlich zitiert (CMC 61.20–22).

Es ist anzunehmen, dass der Text, der dem Verfasser zur Verfügung stand, eine Zitatensammlung aus verschiedenen Apokalypsen war, die zur Illustration einer spezifischen theologischen Haltung selektiv herangezogen wurden. Doch Baraies, so er denn als Autor dieser Zitatensammlung zu betrachten ist, fügt vier Zitate aus Manis Schriften hinzu: eines aus dem „Brief nach Edessa" (64.8–65.22) sowie drei Auszüge aus dem „Evangelium seiner heiligsten Hoffnung" (εὐαγγέλιον τῆς ἁγιωτάτος αὐτοῦ ἐλπίδος, CMC 66.1 f.), nämlich in CMC 66.4–68.5; 68.5–69.8 und 69.9–70.9. Die Einleitung zu den Zitaten aus den Schriften Manis, die uns hier interessieren, verrät Züge einer sekundären Bearbeitung, vielleicht von Baraies selbst.[14] Für eine sekundäre Hinzufügung der Mani-Zitate (CMC 63.1–72.7), die erst nachträglich in

alleged in the Mani Codex", *Numen* 44 (1997), S. 60–73, und Martha Himmelfarb, „Revelation and Rapture. The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses", in: J. J. Collins, J. H. Charlesworth (Hrsg.), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, JSP Supplement Series 9, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991, S. 79–90 [= dies., *Between Temple and Torah Essays on Priests, Scribes, and Visionaries in the Second Temple Period and Beyond*, TSAJ 151, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, S. 283–305] sowie Aldo Magris, „Il concetto di rivelazione nel codice manicheo di Colonia", in: Franco Crevatin, Gennaro Tedeschi (Hrsg.) *Scrivere. Leggere, Interpretare. Studi di Antichità in onore di Sergio Daris*, EUT Edizioni, Università di Trieste, 2005, S. 250–261 [= ders., *Itinerari della filosofia e delle religioni*, 1. Band, Morcelliana, Brescia, 2017, S. 247–262].

12 Es gibt insgesamt vier Abschnitte im griechischen Kodex, die den Titel Βαραίηςόδιδάσκαλος tragen: 14.3–26.5; 45.1–72.7; 72.8–74.4; 79.13–93.23. Auffällig ist, dass der 2. und 3. Abschnitt unmittelbar aufeinander folgen.

13 Vergleiche: ὁ μακαριώτατος κύριος ἐσπλαγχωίσθη ἐπ' ἐμὲ καὶ ἐκάλεσεν εἰς τὴν αὐτοῦ χάριν, CMC 18.10–13, mit Gal 1.15: Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ, sowie Alois von Tongerloo, „Einige Notizen zur Stellung Pauli im Kölner Mani-Kodex", in: Zekine Özertural, Jens Wilkens (Hrsg.), *Der östliche Manichäismus: Gattungs- und Werksgeschichte. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 4./5. März 2010*, AAWG.NF 17 = Schriften der Kommission „Manichäische Studien" 1, de Gruyter, Berlin 2011, S. 170; sowie L. Cirillo in: G. Gnoli (Hrsg.), *Il Manicheismo I: Mani e il Manicheismo*, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, [Mailand], 2003, S. 358 f.

14 Ein Indiz dafür wäre der Vokativ ὦ ἀδελφοί, der mehrmals nur in den Baraies-Abschnitten vorkommt: CMC 45.1;61.16 (Zitat aus Gal. 1.11); 63.17 und 72.9. Über den Zweck dieses Baraies-Abschnittes siehe Luigi Cirillo: „queste parole provengono probabilmente da un'opera di Baraies di natura omiletica, in cui l'autore si rivolgeva ai ‚fratelli' manichei, divenuti probabilmente apostati in quanto sospettavano che l'esperienza mistica di Mani [...] fosse un invenzione di suoi discepoli (vedi anche a 71.13 sgg. la ‚mancanza di fede' intorno alla rivelazione e alla visione di Mani)", in: *Il Manicheismo* I, S. 353.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

die im Kodex vorangehenden Textstellen aus verschiedenen Apokalypsen (CMC 48.8–63.1) eingeschoben wurden, spricht vor allem die konsequente innere Logik und Struktur des Baraies-Abschnittes, die diese Passagen nicht notwendig machen. Die Mani-Zitate erscheinen außerdem erst *nach* den im Text gezogenen Schlussfolgerungen aus den apokalyptischen Belegstellen, mit dem Ausdruck καὶ τὸ πέρας δὲ (CMC 62.9 f.), „und zum Schluss zu kommen“.[15] Auch die Tatsache, dass diese Schlussfolgerungen zu den Apokalypsen-Zitaten parallel zur Einleitung der Mani-Zitate strukturiert sind, zeugt davon, dass die letzteren kein Bestandteil der ursprünglichen Zitatensammlung apokalyptischer Schriften sein können. Die folgende Tabelle soll diesen Sachverhalt veranschaulichen, indem parallele Formulierungen unterstrichen wurden:

καὶ τὸ πέρας δὲ πάντες οἱ μακαριώτατοι ἀπόστολοι καὶ σωτῆρες καὶ εὐαγγελισταὶ καὶ τῆς ἀληθείας προφῆται ἕκαστος αὐτῶν ἐθεώρησεν καθ’ ὅ(ν) ἀπεκαλύφθη αὐτῷ ἑλ[πὶ]ς ἡ ζῶσα πρὸς τὸ κήρυ[γμ]α καὶ ἔ-γραψαν καὶ κα[τα]λελοίπασιν καὶ ἀπέ-[θεν]το εἰς ὑπόμνησιν [τῶν ἐ]σομένων υἱῶν τοῦ [Ἁγίου Π]ν(εύματο)ς καὶ γνωσο-μέ[νων τῆς] φων[ῆς αὐτο]ῦ τὴν αἴσθησιν (CMC 62.9–63.1)	τούτοι τῶι τρόπωι καὶ τοῦ πανευφημοτάτου ἀπο-στόλου, δι’ οὗ καί ἐξ οὗ ἐλήλυθεν ἡμῖν ἡ ἐλπὶς καὶ ἡ κληρονομία τῆς ζωῆς, ἀκόλουθόν ἐστιν ἡμῖν γράψαι καὶ σημᾶναι τοῖς μετα γενεστέροις πᾶσι καὶ οἰκείοις τῆς πίστεως καὶ γόνοις οὖσι πνευματι-κοῖς δι’ ὑδάτων αὐτοῦ φανοτάτων αὐξανομένοις, ὡς ἂν γνωσθῆ αὐτοῖς ἥ τε ἁρπαγὴ αὐτοῦ καὶ ἀπο-κάλυψις. ἐπιστάμεθα γάρ, ὦ ἀδελφοί, τὸ ὑ[περ]-βάλλον τὴς σοφίας [ὅ]σον τυγηάνει τὸ μ[έγε]θος πρὸς ἡμᾶς κα[τὰ ταύ]την τὴν ἄφιξ[ιν τοῦ πα]ρα-κλήτου τῆ[ς ἀληθεί]ας, ἣν [συ]νγιν[ώσκομεν] μὴ ἐξ ἀνθρώπου αὐτὸν προσδεδέχθαι μηδ’ ἐξ ἀκοῆς τῶν βίβλων (CMC 63.1–64.3)
„um zum Schluss zu kommen, alle hochseligen Apostel, Heilande, Evangelisten und Propheten der Wahrheit, jeder einzelne von ihnen schaute die lebendige Hoffnung in dem Maße, in dem sie ihm zur Verkündigung enthüllt wurde; sie schrieben sie auf, hinterließen und hinterlegten sie zur Erinnerung für die künftigen Söhne des [Heiligen] Geistes, die [seine] Stimme wahrnehmen und erkennen werden“, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 43.	„in dieser Weise folgt auch für den hochlöblichen Apostel durch den und von dem aus uns die Hoffnung und das Erbe des Lebens gekommen ist, dass er die Berichte für uns aufgeschrieben hat, für seine Nachfahren, Glaubensgenossen und Sprösslinge im Geiste, die von seinen leuchtenden Wassern Wachstum empfangen, damit sie seine Entrückung und Offenbarung erkennen; denn wir wissen, Brüder, wie groß im Verhältnis zu uns das Übermaß der Weisheit bei dieser Herabkunft des Parakleten der Wahrheit ist. Wir bekennen, dass er die Wahrheit nicht von Menschen empfangen und auch nicht von Büchern gelesen hat“, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 43.

15 „Baraies conclude il suo discorso con una presentazione sommaria della tradizione dei rivelatori – apostoli, slavatori, evangelisti e profeti della verità – tradizione che culminerà nella testimonianza di Mani“, L. Cirillo, *Il Manicheismo I*, S. 358.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

In Kontrast zu allen Offenbarungsempfängern, die „die lebendige Hoffnung in dem Maße, in dem sie ihnen zur Verkündigung enthüllt wurde“ bekommen haben,[16] wird die Fülle der Offenbarung Manis besonders hervorgehoben (τὸ ὑ[περ]βάλλον τῆς σοφίας, CMC 63.17 f.), was wiederum auf eine manichäische theologische Bestimmung der „Zitatensammlung“ hinweist. Diese Einzelheiten deuten darauf hin, dass die prophetische Konstruktion der Botschaft Manis nicht nur mittels einer einfachen Einordnung in die Reihe anerkannter jüdischer Visionäre durch Heranziehung eines „apokalyptischen Florilegiums“ (D. Frankfurter) erfolgt, sondern dass die Stellung Manis in der Tradition der jüdischen Apokalyptik eine besondere ist. Des Weiteren gehen Offenbarung und Geheimhaltung in der Tradition der jüdischen Apokalyptik, in der Mani selbst stand, oftmals Hand in Hand,[17] sodass die Frage nach seiner tatsächlichen Auffassung seitens der Empfänger seiner Lehre berechtigt ist. Wie wir noch sehen werden, bedient sich die Mani-Biographie ganz besonderer Metaphern für die Bezeichnung der Nachfolger Manis.

1.3 Manis Nachfolger als geistige „Sprösslinge“

Die Einleitung zum Auszug aus dem Brief Manis (hier „unser Vater selbst“ genannt: αὐτὸς ὁ πατὴρή μῶν, CMC 64.4 f.) lautet folgendermaßen:

> τούτοι τῶι τρόπωι καὶ τοῦ πανευφημοτάτου ἀποστόλου, δι’ οὗ καί ἐξ οὗ ἐλήλυθεν ἡμῖν ἡ ἐλπὶς καὶ ἡ κληρονομία τῆς ζωῆς, ἀκόλουθόν ἐστιν ἡμῖν γράψαι καὶ σημᾶναι τοῖς μεταγενεστέροις πᾶσι καὶ οἰκείοις τῆς πίστεως καὶ γόνοις οὖσι πνευματικοῖς δι’ ὑδάτων αὐτοῦ φανοτάτων αὐξανομένοις, ὡς ἂν γνωσθῇ αὐτοῖς ἥ τε ἁρπαγὴ αὐτοῦ καὶ ἀποκάλυψις (CMC 63.1–16)
> „in dieser Weise folgt auch für den hochlöblichen Apostel, durch den und von dem uns die Hoffnung und das Erbe des Lebens gekommen ist, dass er uns schriftliche Erklärungen gegeben hat, nämlich all seinen Nachfahren, Glaubensgenossen und Sprösslingen im Geiste, die von seinen leuchtenden Wassern Wachstum empfangen, damit ihnen seine Entrückung und Offenbarung verständlich wird“, A. Henrichs, L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex [I]“, S. 63.

Die Botschaft Manis ist hier für „all seine Nachfahren, Glaubensgenossen und Sprösslinge im Geiste“ (τοῖς μεταγενεστέροις πᾶσι καὶ οἰκείοις τῆς πίστεως καὶ γόνοις οὖσι πνευματικοῖς, CMC 63.8–11) bestimmt, parallel zu den kurz davor erwähnten „künftigen Söhnen des [Heiligen] Ge[istes]“ ([τῶν ἐ]σομένων υἱῶν τοῦ [Ἁγίου Π]ν(εύματο)ς (CMC 62.21 f.)[18] sowie früher im Kodex, und zwar in der „Er-

16 ἕκαστος αὐτῶν ἐθεώρησεν καθ’ ὃν ἀπεκαλύφθη αὐτῷ ἐλ[πὶ]ς ἡ ζῶσα πρὸς τὸ κήρυ[γμ]α (CMC 62.14–18). Siehe auch die Ergänzungsvarianten: A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 42 (kritischer Apparat zu § 62.15), sowie „Der Kölner Mani-Kodex“ [I], S. 62 f.

17 Siehe William Adler, „Introduction“, in: James VanderKam, William Adler (Hrsg.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, CRINT III.4, Van Gorcum – Fortress Press, Assen, Minneapolis, 1996, S. 10–19.

18 Zum Namen „Heiliger Geist“ in der manichäischen Literatur siehe W. Sundermann, „Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos“, in:

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

läuterung“ des Zitats aus der Ἐνῶς-Apokalypse, für „alle Späteren, die aus dem Geist der Wahrheit sind“ (τοῖς μεταγενεστέροις πᾶσι τοῦ τῆς ἀληθείας πνεύματος, CMC 55.7–9). Obwohl an diesen Stellen von „allen“ Nachfolgern Manis die Rede ist, wird deutlich, dass dadurch die Nachkommenschaft Manis als geistige „Elite“ literarisch konstruiert wird: Ihr werden die göttlichen „Mysterien“ als Offenbarung zuteil.[19] Diese Nachfolger Manis werden im Kodex „Sprösslinge im Geiste“ (γόνοις οὖσι πνευματικοῖς, CMC 63.11 f.) genannt, was im Kontext der manichäischen Baum- bzw. Pflanzen-Metaphorik nicht überraschend ist.[20]

Das Wort γόνος kommt im Kontext eines stark beschädigten Fragments über die Gemeinschaft der Jünger Manis nochmals vor (CMC 42.1–3). Hier wird γόνος als metaphorische Bezeichnung für die Anhänger Manis ausdrücklich erwähnt:

AoF 6 (1979), S. 100, 123, Anm. 122–128 [= ders., *Manichaica Iranica*, S. 126, 149].

19 Wie ausdrücklich im erklärenden Zusatz nach dem Zitat aus der Σηθὴλ-Apokalypse betont wird: π[ολλὰ δὲ τούτοις παρα]πλήσια ἐλέχθη ἐν ταῖς γραφαῖς αὐτοῦ καὶ ὡς ἡρπάγη ὑπ’ ἐκείνου τοῦ ἀγγέλου ἀπὸ κόσμου εἰς κόσμου καὶ ἀπεκάλυψεν αὐτῶι μέγιστα μυστήρια τῆς μεγαλωσύνης (CMC 51.23–52.7), „vieles Ähnliches steht in seinen Schriften, sowohl wie er von jenem Engel aus einer Welt in die adere entrückt wurde, als auch wie dieser ihm die größten Mysterien der (göttlichen) Größe enthüllte“, A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner-Mani Kodex*, S. 35. Sonst bezeichnet im Kodex das Wort „Mysterion“ meist die Offenbarung Manis durch seinen Syzygos, siehe: Gedaliahu G. Stroumsa, „Esotericism in Mani’s Thought and Background“, in: Luigi Cirillo (Hrsg.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti dell Simposio Internationale (Rende-Amantea, 3–7 Settembre 1984)*, SR 4, Marra, Cosenza, 1986, S. 153–168 [= ders., *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, NBS 70, Brill, Leiden / Boston, 2005, S. 63–78; französiche Fassung: „L’ésotérisme dans la pensée et l’univers de Mani“, in: ders., *Savoir et Salut*, Éditions du Cerf, Paris, 1992, S. 227–242] sowie Nils Arne Pedersen, „The Term ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ in Coptic-Manichaean Texts“, in: Christian Bull, Liv Ingeborg Lied, John D. Turner (Hrsg.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at sixty,* NHMS 76, Brill, Leiden, 2012, S. 133–143. Man beachte dabei auch mindestens zwei Berührungspunkte mit dem „mandäischen“ Gedankengut: der Name des Offenbarungsträgers (Σηθὴλ, mand. *Šitil*) und die Bezeichnung Gottes als „der Größe“ (ἡ μεγαλωσύνη), mand. (*hiia*) *rba*. Im Kontext unserer weiter oben geführten Diskussion ist es auch bedeutsam, dass im Mandäischen mit der Wurzel √*ŠTL*, „pflanzen“ (vgl. Rudolf Macuch, E[thel] S[tefana] Drower, *A Mandaic Dictionary*, Clarendon, Oxford, 1963, S. 477) gerne gespielt wird: *šitil šitla ṭaba* (Gy 108.10), „Šitil, das gute Kind“, oder „Šitil, die treffliche Pflanzung“, so M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 118. Zum Namen Seth siehe: Gedaliahu A. G. Stroumsa, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, NHS 24, Brill, Leiden, 1984, S. 73–77.

20 Siehe ausführlich: Victoria Arnold-Döben, *Die Bildersprache des Manichäismus*, ARG 3, Brill, Köln, 1978, S. 7–44. Über die Stellung der Pflanzenmotive in der manichäischen zentralasiatischen Buchmalerei siehe Zsuzanna Gulácsi, *Medieval Manichaean Book Art. A Codicological Study of Iranian and Turkic illuminated Book Fragments from 8th–11th Century East Central Asia*, NHMS 57, Brill, Leiden, 2005, S. 28 und Anm. 48 (Granatapfel), S. 29, 183 und 188 (Lotuspflanzen), sowie S. 109 und 169 (Blumen – „flowering plants“). Die Stellung dieser Metapher in der manichäischen Heilskosmologie ist auch von großer Bedeutung, siehe Jason David BeDuhn, *The Manichaean Body in Discipline and Ritual*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2000, S. 126–208.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> [...] καὶ λαβεῖν ἐξ αὐτῆς κληματίδας πρὸς τὸ πληθῦναι τὸν ταύτης γόνον, ἵν οὕτως ἀπὸ μιᾶς ἀμπέλου τῆς ἀφ' ἑνὸς σπέρματος καλλίστου – εὐπορήσας μέντοι γε γῆς ἀρίστης ἱκανῆς ἀναφῦναι ἐκείνην τὴν [ἄμπελο]ν καὶ δυναμέ[νης πολλὰ τε]κεῖν – ἐκ ταύ[της δὴ τῆς ἀμπέλου] γί[νηται πολλῶν ἀμ]πέλων [...] (CMC 42.1–3)
>
> „und aus dem Rebling für die Produktion seiner zahlreichen Ableger zu nehmen [dem Weinbauern obliegt], damit so aus einem einzigen Weinstock, der (seinerseits) von einem einzigen Samen abstammt – alles unter der Voraussetzung, dass der Bauer reichlich über sehr gutes Land verfügt, das jenen Weinstock wachsen lässt und sehr fruchtbar ist – damit so aus diesem [Weinstock die Anpflanzung vieler] Weinstöcke [geschehe]" *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 27.

Diese Stelle lässt die Polysemie des Wortes γόνος (zugleich „Kind" und „pflanzlicher Spross") für den Kodex im Bereich der Pflanzenwelt erkennen.[21] Wir haben es mit einer in den manichäischen Schriften sehr beliebten Metapher zu tun, die Teil der gemeinsamen κοινή mehrerer religiöser Bewegungen, insbesondere jüdischer Prägung, in der Spätantike ist. Das zeigt auch die manichäische (und mandäische) Vorstellung von der „Festigung" (im Glauben) als „Pflanzung", die weiter unten analysiert wird.

1.4 „Einpflanzen" im griechischen manichäischen Kodex

Das Bild der Nachkommenschaft Manis als Sprösslinge, die durch das lebendige Wasser seiner Lehre wachsen und gedeihen, ist eine zentrale manichäische Metapher. Der griechische Text des manichäischen Kodex nimmt eine wichtige Spezifizierung dieser Metapher vor: *Die Gnosis* ist das leuchtende Wasser (ὑδάτων φανοτάτων, CMC 63.12 f.), durch das die Manichäer, die geistigen Sprösslinge (γόνοις πνευματικοῖς, CMC 63.11), gedeihen (αὐξανομένοις, CMC 63.13). Obwohl nicht ausdrücklich dargelegt, ist „das leuchtende Wasser" Manis, das seiner auserwählten Nachkommenschaft zu „Wachstum" verhilft, als die von ihm verkündete Erkenntnis, „die Gnosis" schlechthin, zu verstehen.[22] Einige Kodexseiten später, im Kontext eines Berichtes über dieMissionsreisen Manis, wird von einem unbekannten König, der von Mani kraft einer Vision (oder eines Wunders?) bekehrt wurde,[23] Folgendes erzählt:

---

21 „[I]l contesto riguarda la Chiesa di Mani", L. Cirillo, in *Il Manicheismo* I, S. 353.

22 „[L]'espressione, di origine sapienziale, indica l'insegnamento, la dottrina veritiera", L. Cirillo, *Il Manicheismo* I, S. 359.

23 Die Seiten des Kodex sind an dieser Stelle stark beschädigt, doch kann man davon ausgehen, dass es sich um eine doppelte Vision (oder Wunder?) handelt: die erste, als Mani den König trifft ([οὐ πόρρω] δὲ τοῦ βασιλ[έως καὶ τῶν] μεγιστ άνων [αὐτοῦ] [...] ἰδόντες δέ με [ὁ βασιλεύς] καὶ οἱ μεγιστᾶ[νες αὐτοῦ] ἐν κινήσει κα[ὶ θαύμα]τι ἐγένοντο, CMC 131.1–7, „[ich stand (?) nicht weit (?)] vom König [und seinen] Fürsten [...] Als mich der König und seine Fürsten sahen, gerieten sie in Erregung und [Staunen]", A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 93) und die zweite, als Mani vor dem König von seinem Syzygos besucht (?) wird, vgl. CMC 133.13 ff.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> [καὶ τότε ὁ β]ασιλεὺς ἐν τῆι [σοφίαι ἐ]κραταιώθη καὶ [ἐν τῆι γ]νώσει καὶ τῆι πί[στει κα]τεφυτεύθη, CMC 134.2–5
> „Da erstarkte der König in der Weisheit, und er wurde eingepflanzt in der Erkenntnis und dem Glauben", *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 97.

Obwohl das Wort „einpflanzen" (καταφυτέυω, CMC 134.4) nur an dieser Stelle im Kodex vorkommt, ist das damit zum Ausdruck gebrachte Bild in der manichäischen Literatur nicht unbekannt.[24] Es ist folgerichtig, dass der anonyme König auf Seite 134 des Kodex, nachdem er in der Weisheit verwurzelt worden ist (ἐν τῆι [σοφίαι ἐ]κραταιώθη, CMC 134.2-3), „in der Erkenntnis (ἐν τῆι γνώσει) und im Glauben ([ἐν] τῆι πίστει) eingepflanzt" wird.[25]

Diese Vorstellung, die in der aramäischen dichterischen Tradition frei variiert wurde, findet sich wiederum in den koptischen manichäischen „Thomaspsalmen", die nachweislich den reichsten Anteil an aramäischem Gedankengut aufweisen.[26] Mit dem fragmentarischen Titel [...]ⲧⲉⲕⲕⲏⲥⲓⲁ [ⲟⲩ]ⲃⲉ ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ „(Das Lied?) der Kirche an den Apostel"[27] wird dieses metaphorische Bild folgendermaßen entfaltet:

ⲛ̄ⲧⲁⲓⲃⲱⲕ ⲁⲃⲁⲗ ⲁⲧⲁϭ ⲟⲩⲱⲛϩ	„Ich bin gegangen, einen Garten anzupflanzen,
ϩⲓⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲃⲁ ⲙ̄|ⲡⲓ|ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ.	der außerhalb von [dieser] Welt.
ⲛ̀ⲓⲥⲱⲧⲡ ⲉⲓⲧⲱⲃⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ.	Ich wählte aus und pflanzte in ihm
ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲱⲃⲉ ⲉⲧⲁⲩⲑⲟⲩⲱ ϩⲛ̄ⲛⲉⲧⲁⲛϩ.	Die Pflanzen, die aus Lebendigem sprossen.
ⲑⲛⲁⲑ ⲁⲧⲟⲧϥ ⲙ̄ⲡⲕⲏⲡⲟⲩⲣⲟⲥ.	Dem Gärtner werde ich Weisungen erteilen:
ⲭⲉ ⲑϩⲧⲏⲕ ⲁⲛⲁⲱϩⲛ ⲛⲁⲧⲱⲃⲉ ⲛ̄ⲃ̄ⲣ̄ⲣⲉ.	Habe auf meine Bäume acht, meine jungen Pflanzen.
ⲑϩⲧⲏⲕ ⲁⲛⲁⲧⲱⲃⲉ ⲛ̄ⲃ̄ⲣ̄ⲣⲉ	Auf meine jungen Pflanzen gib acht, damit sie nicht
ⲭⲉ ⲛⲟⲩϩⲓⲛϩⲃ ⲟⲩⲧⲉ ⲛⲟⲩⲛ̄ⲕⲁⲧⲉ	schlafen noch fallen in Schlummer.
ⲛⲟⲩϩⲓⲛϩⲃ ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲛ̄ⲕⲁⲧⲉ	Sie sollen nicht schlafen noch fallen in Schlummer
ⲛⲟⲩⲣ̄ ⲡⲱ|ⲃ|ⲱ ⲙ̄ⲡⲡⲉⲧⲧⲟⲓⲉ	Und nicht vergessen, was ihnen geheißen"
ⲁⲧⲟⲟⲧⲟⲩ PsThom 218.15–21.	(P. Nagel, *Die Thomaspsalmen*, S. 53).

24 Siehe die oben zitierte Stelle aus den koptischen manichäischen „Thomaspsalmen".

25 Man beachte die Anmerkungen über die (paulinische) Wurzel dieser strikten Reihenfolge in der manichäischen Literatur, in: Cornelia Eva Römer, *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie. Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121 – p. 192 des Kölner Mani-Kodex*, PapCol 24, Westdeutscher Verlag, 1994, S. 87.

26 Siehe Trogny Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book: Prosody and Mandaean Parallels*, Almquist & Wiksell, Uppsala, 1949, und Jürgen Tubach, „Die Thomas-Psalmen und der Mani-Jünger Thomas", in: A. van Tongerloo (Hrsg.), *Il Manicheismo – nuove prospettive della richerca. Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo: Atti, Dipartimento di Studi Asiatici, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli, 2–8 settembre 2001*, MS 5, Brepols, Turnhout, 2005, S. 397–416.

27 Man bemerke auch die Ergänzung Peter Nagels: „die Präposition ‚an' beruht auf der Ergänzung [von] Allb[erry:] [ⲟⲩ]ⲃⲉ. Möglich ist auch [ⲉⲧ]ⲃⲉ /bezüglich, über', zumal sich die Anrede an den Apostel auf die ersten vier Verse beschränkt", P. Nagel, *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches,* S. 53, Anm. zur Überschrift.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Die Gestalt des „Pflanzers“ weist, wie andere Stellen aus den manichäischen koptischen „Thomaspsalmen“ auch, mandäische Vorstellungen auf. Das koptische Wort für „Pflanze, pflanzen“ (ⲧⲱ ϭⲉ) entspricht in der syrisch-koptischen Wortliste, die in Kellis in den 1990er-Jahren entdeckt wurde, der syrisch-aramäischen Verbalwurzel √*NṢB* (ܢܨܒ).[28] Obwohl diese Liste (allein) nicht für einen tatsächlichen Bilingualismus der manichäischen Gemeinde in Kellis spricht,[29] sondern wahrscheinlich einfach einige Übungen eines Schüler wiedergibt,[30] ist die syrische Entsprechung des koptischen Begriffes in sich relevant. Wahrscheinlich wird hier ein ostaramäischer Gebrauch des Begriffs „pflanzen“ widergespiegelt,[31] der im Mandäischen zum technischen Begriff für den Ausdruck der schöpferischen Aktivität verschiedener mythologischer Gestalten wird.[32] Wie im Mandäismus üblich, existiert auch eine Personifizierung dieses zentralen Begriffes: das Lichtwesen Nṣab,[33] manchmal auch mit anderen Beinamen.[34] Die mandäischen Schriften geben uns hier nicht genügend Auskunft über die Stellung dieses Lichtwesens im mandäischen „Pantheon“[35] sowie über das Alter dieser Vorstellung.

28 T. Kellis Syr./Copt. 2.156 und 159: ⲙ̄[...]ⲧⲛ̄ⲧⲱϭⲉ – ܕܢܨܒ ܟܠܗܘܢ, [...]ܐܢܘܢ ܐ ܢܨܒ ܘܡܪܒܐ„,[...] plant – (you) who planted [...] and sprouting them“, in: Iain Gardner (Hrsg.), *Kellis Literary Texts* 1, DOPM 4, Oxbow Books, Oxford, 1996, S. 118, 123 f.

29 Einen solchen Bilingualismus mag es woanders aber durchaus gegeben haben.

30 So Majella Franzmann, „The Syriac-Coptic Bilinguals from Ismant el-Kharab: Translation Process and Manichaean Missionary Practice“, in: A. van Tongerloo (Hrsg.), *Il Manicheismo – nuove prospettive della ricerca. Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo: Atti, Dipartimento di Studi Asiatici, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Napoli, 2–8 settembre 2001*, MS 5, Brepols, Turnhout, 2005, S. 115–122.

31 Eine ausführliche Analyse der ostaramäischen Prägung der syrischen Wortliste von Kellis bleibt ein dringendes Desiderat.

32 Siehe Rudolf Macuch, E[thel] S[tefana] Drower, *A Mandaic Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1963, S. 305–307, s. v. √NṢB: „to plant, implant, transplant, propagate, transport, set up, fix, establish“. Siehe auch s. v. *naṣba*, „(trans)planter, Creator, helper“, ebd., S. 285. Für die Bedeutung „Helfer“ siehe M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 60, Anm. 6, und K. Rudolph, *Theogonie*, S. 337, Anm. 3, sowie Jon Olav Ryen, *The Tree in the Lightworld. A Study in the Mandaean Vine Motif*, Acta Humaniora 266, Unipub Vorlag, Oslo, 2006, S. 69.

33 Lit. „er pflanzte, schuf“, vgl. M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 282.

34 *marai manda d̲-hiia br nṣab ziua rba d̲-hiia*, in: DC 26.14, herausgegeben von E. S. Drower, „A Mandaean Phylactery (*Qamha d̲-Bit mišqal ainia*)“, *Iraq* 5 (1938), S. 48, „mein Herr, Manda d̲-Hiia, Sohn des Nṣab Ziua Rba d̲-Hiia“ (E. S. Drower übersetzt: „my lord Manda d̲-Hiia, son of Nṣab, the great Radiancy of Life“, ebd., S. 35). Vgl. auch: *nṣab u-anan nṣab* (Gy 221.4); *mšabinnṣab u-anan nṣab* (ML 41.3, 106.5), „gepriesen sei Nṣab und Anan Nṣab“; *anan nṣab ziua šitil* (Gy 108.4), darüber K. Rudolph, der die in diesem Abschnitt erwähnten Namen der Lichtwesen zu systematisieren versucht: „kann auch [eine] zusätzliche Glosse sein!“, in *Theogonie*, S. 292, Anm. 11. Das Wort *anan* „bedeutet eigentlich ‚Wolke‘ “, vgl. M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 15, Anm. 7;

35 *sagiia u-kabiria / šilmai u-nidbai naṣbia / nṣabunin l-šilmai u-nidbai / u-l-nṣab ziua ehabunun b-adiauria / kd̲ mistmik nṣab ziua / l-eutria tušlimia d̲-nṣab-lh̲* (ML 207.2–4), „die Großen, Gewaltigen, / schaffen sie Šilmai und Nidbai. / Šilmai und Nidbai schufen sie / und gaben sie dem Nṣab Ziua als Helfer. / Als Nṣab Ziua sich stützte / auf die vollkommenen Utras, die man ihm

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Des Weiteren ist die Gleichstellung „Menschen-Pflanzen“ und das Bild des „(Ein)-Pflanzens“ auch in der westaramäischen Literatur sehr beliebt,wie z. B. in der Qumran-Literatur oder bei den Rabbinern,[36] und auch in der biblischen (alttestamentlichen) Literatur belegt.[37] Die Erweiterung der neutestamentlichen Parabel vom Sämann (Mt. 13.1–9; Mk. 4.1–9; Lk. 8.4–8) gehört demselben Gedankengang an: Varianten finden sich sowohl im *Thomasevangelium* § 9 (NHC II.2)[38] als auch in einer manichäisch-parthischen Parabelsammlung.[39] Die Bewässerung und Ein- bzw. Verwurzelung der lebendigen Pflanzen wird auch in den *Oden Salomos* erwähnt[40], und „Festigung“ ist ein zentrales Element dieser Vorstellung, wie beispielsweise im *Thomasevangelium* § 40,[41] so dass eine Bestimmung der Herkunft dieses dichterischen Bildes in Kodex und koptischen Psalmen schwer ist.[42]

---

geschaffen hat“, M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 207. *aprišuiẖ el nṣab rba u-el škinata ḏ-škin-lẖ b-atar nhur* (Gy 321.2 f.), „sie belehrten ihn über den großen Nṣab und die Škinas, die er sich am Lichtort gegründet hat“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 325). Die dazu gehörige Wurzel √*NBṬ* („to bust forth, spring up, come up from below, surge up, spring fort“, vgl. R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 287b) wird meist in den verschiedenen theogonischen Abhandlungen der mandäischen Literatur verwendet: „*NBṬ*, ‚hervorkommen, -sprießen, -brechen, emanieren‘ (oft von Licht und Glanz) gehört zur Emanationsterminologie; parallel zu anderen Bildungen der religiösen mandäischen Onomastik wurde *nbaṭ* ‚Sproß, Emanation‘ ein Eigenname“, K. Rudolph, *Theogonie*, S. 73. Die Personalisierung dieses Begriffes – das Lichtwesen Nbaṭ – scheint alt zu sein: Diese Gottheit tritt an die Stelle des größten Gottes im 14. Buch des *Rechten Ginza* hervor und ist auch in der magischen Literatur belegt, vgl. E. Yamauchi, *Mandaic Incantation Texts*, S. 187 § 0.3 und 191, § 11.8. Darüber siehe ausführlich K. Rudolph, *Theogonie*, S. 71–75. Lexikographisch für *nibṭa* siehe: R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 296.

36 Gerhard Bodendorfer, „‚Wie das Gewächs des Feldes machte ich dich‘. Zur Bedeutung der Pflanzen in der frühjüdisch-rabbinischen Theologie“, in: Ute Neumann-Gorsolke, Peter Riede (Hrsg.), *Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des Alten Israel*, Calwer-Neukirchener Verlag, Stuttgart / Neukirchen, 2002, S. 228–243. Zur Pflanzen-Metaphorik in der Gnosis siehe außerdem V. Arnold-Döben, *Die Bildersprache der Gnosis*, S. 135–152. Zur Pflanzen-Metaphorik in den Schriften von Qumran siehe: Paul Swarup, *The Self-Understanding of the Dead Sea Scrolls Community: an Eternal Planting, a House of Holiness*, LSTS 59, T&T Clark, New York, 2006, S. 15–105.

37 Alec Basson, „ ‘People are Plants’ – a Conceptual Metaphor in the Hebrew Bible“, in: *OTE* 19 (2006), S. 573–583.

38 Vgl. den Kommentar von Simon Gathercole, *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary*, TENT 11, Brill, Leiden, 2014, S. 239–241, sowie John Horman, „The Source of the Version of the Parable of the Sower in the Gospel of Thomas”, in: *NT* 21 (1979), S. 326–343.

39 Hier eher in Verbindung mit der Unkraut-Parabel (Mt. 13.24–30), in: Iris Colditz, „Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen“, in: *AoF* 14 (1987), S. 277–283.

40 „Ich (nun) aber wurde befestigt und lebte auf und wurde erlöst (ܘܐܬܬܪܝܪܬ ܕܝܢ ܘܚܝܝܬ ܘܐܬܦܪܩܬ) / und gelegt wurden meine Fundamente von der Hand des Herrn (ܘܐܬܬܣܝܡܘ ܫܬܐܣܝ̈ ܥܠ ܐܝܕܗ ܕܡܪܝܐ) / weil er mich pflanzte (ܡܛܠ ܕܗܘ ܢܨܒܢܝ). / Er nämlich setzte die Wurzel (ܗܘ ܓܝܪ ܣܡ ܥܩܪܐ) / und bewässerte, (be)festigte und segnete sie (ܘܐܫܩܝܗ ܘܐܬܩܢܗ ܘܒܪܟܗ) / und ihre Früchte sind auf ewig da (ܘܦܐܪ̈ܘܗܝ ܠܥܠܡ ܗܘܘ)“, Michael Lattke, *Die Oden Salomos. Griechisch-koptisch-syrisch mit deutscher Übersetzung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2011, S. 128 (Text) und 129 (Übersetzung).

41 **ⲟⲩⲃⲉⲃⲉⲗⲟⲟⲗⲉ ⲁⲩⲧⲟϭⲥ ⲙ̄ⲡⲥⲁ ⲛ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲁⲛ ⲥⲉⲛⲁⲡⲟⲣⲕⲥ**

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Im manichäischen Kodex wird dieser symbolische Vorstellungskomplex durch die Heranziehung des Bildes vom „heiligen Wasser“ erweitert. Im Kontext einer polemischen Ausrichtung der Mani-Biographie als „Streitschrift“ gegen die Wasserriten der mesopotamischen Täufer benötigt diese Erweiterung der manichäischen Symbolsprache eine spezielle Untersuchung und Kontextualisierung anhand der entsprechenden relevanten mandäischen Vorstellungen.

1.5 Das manichäische „heilige Wasser“

Wie oben angedeutet, ist das zentrale Anliegen des Kodex die (literarisch stilisierte) Polemik gegen die Wasserriten und die damit zusammenhängenden Vorstellungen der Gemeinde, in der Mani aufwuchs. Mani reagiert durch einen Ruf nach Verinnerlichung und Vergeistigung der kultischen Reinheitsdialektik: So verkündete Mani die rettende Kraft der Erkenntnis (γνῶσις) als wahrer (innerer) Reinigung statt wiederholter Gemüse- und Selbsttaufen[43].

In diesem Zusammenhang haben fast alle Stellen, an denen das Wort „Wasser“ im Kodex vorkommt, eine konkrete Bedeutung: Durch das Element Wasser wird die rituelle Reinigung vollzogen. Demzufolge tritt das Wasser häufig in Verbindung mit Verben wie βαπτίζω (CMC 83.2) und λύομαι (besonders in der Vision des Ἀλχασαῖος: CMC 94.14, 95.14 und 16) auf. Einmal wird das kosmische Element Wasser sogar in Gestalt eines Mannes in einer Vision Manis erwähnt.[44] Das Wasser wird

---

ϩⲁ ⲧⲉⲥⲛⲟⲩⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲧⲁⲕⲟ, „Ein Weinstock wurde außerhalb (des Weinbergs) des Vaters gepflanzt. Und weil er nicht befestigt ist, wird er ausgerissen werden mit seiner Wurzel (und) wird zugrunde gehen“, Übersetzung von Jens Schröter und Hans-Gebhard Bethge, in: *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*, de Gruyter, Berlin, 2013[3], S. 131. Vgl den Kommentar V. Arnold-Döbens: „Gemeint ist alles nicht aus dem Göttlichen Stammende, sondern aus dem Materiellen Entstandene, das, da es einen Anfang hat, auch das Ende in sich trägt. Die Festigung ist das göttliche Pneuma, das die Unvergänglichkeit garantiert“, *Die Bildersprache der Gnosis*, S. 150. Zum neutestamentlichen Kontext des Bildes siehe Petra von Gemünden, „Falsche Herkunft! (vom Ausreißen der Pflanze) – Mt 15,13 (EvThom 40)“, in: R. Zimmermann (Hrsg.) *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2007, S. 441–444.

42 Die Stellung des reichen literarischen Bildes der Pflanze in der mandäischen und manichäischen Literatur wurde schon am Anfang des 20. Jahrhunderts zwischen R. Reitzenstein (*Das iranische Erlösungsmysterium*, S. 138, 144) und I. Scheftelowitz kontrovers diskutiert: I. Scheftelowitz, „Die mandäische Religion und das Judentum“, in: *MGWJ* 73 (1929), S. 216 f. Die Annahme einer biblischen Bestimmung des Bildes in Mandäismus benötigt eine ausführliche Begründung, die hier nicht geleistet wird.

43 Vgl. die polemischen Aussagen Manis: [τοῦτο] τὸ βάπτισμα [οὐδὲν τ]υγχάνει ἐν ᾧ βαπτίζετε ὑμῶν τὰ ἐδέσματα, CMC 80.22–81.2, „die Taufe, mit der ihr eure Speisen tauft, hat [keinen] Wert“, A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 56 f.; ἅπαξ γὰρ βαπτισθέντες καὶ ἀποκαθαρθέντες εἵνεκε[ν] τίνος πάλιν καθ’ ἑκάστη[ν] ἡμέραν βαπτίζεσθε, CMC 83.3–7, „Warum tauft ihr euch denn erneut jeden Tag, nachdem ihr einmal getauft und gereinigt seid?“, ebd., S. 57, usw.

44 CMC 11.ult–12.6: [ἐκ τῆς πηγῆς] τῶν ὑδάτων εἶδ[ος] ἀν(θρώπ)ου ὤφθη μοι ὑ[ποδει]κνύον διὰ τῆς χειρ[ὸς] τὴν ἀνάπαυσιν ὡς ἂν μὴ ἁμάρτω καὶ πόνον ἐπάγω εἰς αὐτόν, „[Aus der Quelle] der Wasser erschien mir die Gestalt eines Mannes und wies mich mit der Hand auf das Ausruhen hin, damit ich nicht sündigte und Leid über ihn brächte“, A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

hier nicht abgewertet,[45] sondern mit einem Übermaß an symbolischer Bedeutung befrachtet.

In der manichäischen Literatur wird das Element Wasser aufgrund seines Symbolreichtums meistens positiv konnotiert. So wird beispielsweise das „heilige Wasser" vor allem in der manichäischen Dichtung bzw. in dichterischen Passagen gepriesen.[46] Das „heilige Wasser" spielt sowohl in der manichäischen Auffassung von der Reinigung der Seelen[47] eine wichtige Rolle als auch bei der Trennung der Lichtpartikel, die im Irdischen miteinander vermischt sind, von der Finsternis.[48] Diese Hochschätzung des Wassers wird bei den Manichäern durch den Ausdruck „lebendiges Wasser"(koptisch: ⲙⲁⲩ ⲉⲧⲁⲛϩoder ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲥⲱⲛϩ sowie parthisch: *ʾb jywndg*) zusätzlich hervorgehoben, wobei es unbestimmt bleibt, ob die beiden Ausdrücke

Mani-Kodex, S. 9. Weitere Belege im Kodex (z. B. CMC 94.13 ff. über eine ähnliche Vision des Alchasaios) werden von A. Henrichs, L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex [I]", in: *ZPE* 19 (1975), S. 14, Anm. 23, besprochen. Die „Stimme des Wassers" (φονη τοῦ ὕδατος) wird auch im Epiphanius *Panarion* 19.3.7 in Verbindung mit Elchasai erwähnt.

45 „[D]evaluating bodies but not water, Mani nevertheless deems water unfit for ritual purposes", Jorunn Jacobsen Buckley, „Tools and Tasks: Elchasaite and Manichaean Purification Rituals", in: *JR* 66 (1986), S. 399–411, hier S. 401.

46 ϫⲁⲓⲣⲉ ⲡⲁⲓⲕ [ⲙ̄ⲡⲱⲛϩ] ⲡⲙⲁⲩ ⲉⲧⲟⲩⲁⲃⲉ ⲛ̄ⲁⲧⲧⲉⲕⲟ ⲑⲁⲗ[ⲙⲉ] ⲙⲡⲟⲛϩ ⲛ̄ⲁⲧⲛ̄ⲣⲉⲧⲥ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲉⲧⲙⲏϩ ⲙ̄ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ, Ps. 24.29–32 [= Ps. § 229.6, ed. G. Wurst, S. 68], „Gegrüßet seiest du, Brot [des Lebens], heiliges, unvergängliches Wasser, unergründliche Quel[le] des Lebens, Weisheit, voll an Geheimnissen", G. Wurst, *Die Bemapsalmen*, CFM. Coptica I: Liber Psalmorm II.1, Brepols, Turnhout, S. 69. Man vergleiche die Bezeichnung „süßes Wassser": (*x*)*ʾnyg ʾyy cy ʾb ʾnwšyn*, M 785, R.10; „Die Quelle bist du, von Süßem Wasser", Christiane Reck, *Gesegnet sei dieser Tag: manichäische Festtagshymnen. Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntags-, Montags- und Bemahymnen*, BTT 22, Brepols, Turnhout, 2004, S. 166, § 1034.

47 ⲛ̄ⲕⲓⲱⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲓ ϩⲛⲛⲉⲕⲙⲟⲩⲓⲉⲩⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲃⲉ ⲛ̄ⲕⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲓⲃⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲣⲏⲉⲧⲉ ⲉϯⲱⲟⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲁϥ, Ps. 59.26 f., „und wasche mich in deinen heiligen Wassern und mache mich rein, gemäß der Art, wie ich bin", G. Wurst, „Initiationsriten im Manichäismus", in: D. Hellholm, T. Vegge, Ø. Norderval, C. Hellholm (Hrsg.), *Ablution, Initiation, Baptism: Late Antiquity, Ealry Judaism, and Early Christianity* I, BZNW 176, de Gruyter, Berlin / Boston, 2011, S. 148; ϯⲟⲩⲃⲁⲓ ⲡⲡⲁⲧⲱⲉⲗⲉⲉⲧ ⲡⲣⲉϥⲥⲱⲧⲉ ϩⲛⲛⲉⲕⲙⲟⲩ[...], *Keph* 79.29, „Reinige mich, mein Bräutigam, o Erlöser, mit deinem Wasser [...]", [H. J. Polotsky, A. Bohlog], *Kephalaia I*, S. 79. In den iranischen Texten wird dafür das Verb *šwd-* benutzt: *š*[*wdyd*] *mʾng ʾc* (*h*)[*rw*] *rymn pd* ʿ[*ym*] *dwšmbt r*(*w*)[*c*] *ʾfrydg*, M 763, V ii, 26–30; „R[einiget] den Sinn von a[llem] Schmutz an die[sem] Montag, dem gepriesenen T[ag]", C. Reck, *Gesegnet sei dieser Tag*, S. 122, § 531–535; sowie ein stark beschädigtes Fragment, wo nur das Verb „reinigen" und das Wort „Wasser" zu erkennen sind: *šwdyd* (*p*)[...] *ʾb* (*m*)[...]; M 284 a, V ii, 27–28 „waschet [...] Wasser [...]", ebd., S. 109, § 287 f.

48 *u ʾc wʾd ʾwd rwšn ʾb u ʾdwr ʿy ʾc gwmyzyšn pʾrwd • rwšn rhy dw • hʾn ʿy xwxšyd • ʾc ʾdwr ʾwd rwšn*, M 98 I R, 8–12, S. 10, § 8–12, „und aus Wind und Licht, Wasser und Feuer, die aus der Vermischung gereinigt worden waren, machte und bereitete er zwei Lichtwagen: jenen der Sonne aus Feuer und Licht" usw., Manfred Hutter, *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980–7984*, StOR 21, Harrassowitz, Wiesbaden, 1992, S. 11; *ʾw*[*d* ...](.) *wyn*ʾ(*r*)*ʾd ʾwd ʾb ʾdwr pʾrʾyʾd*, M 7980 i R ii, § 2–3 = S. 48, § 428–430, „und [...] wird er einsetzen und Wasser (und) Feuer reinigen", ebd, S. 48.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gleichzusetzen sind. In der komplexen manichäischen Lehre stellt das lebendige Wasser das dritte Element der Götterwelt dar,[49] und in dichterischen Passagen sowie in Klagen und Aufrufen wird das „lebendige Wasser" in der 2. Person Singular erwähnt.[50] In der koptischen *Kephalaia* spielen „die Schiffe des lebendigen Wassers" (ⲡϫⲁⲓⲛⲙⲙⲟⲩⲓⲉⲩⲉ) eine besondere Rolle hinsichtlich der manichäischen Kosmologie.[51]

Dieser Sprachgebrauch weist, wie erwartet, viele Parallelen zur mandäischen Literatur auf, die bekannt ist für komplexe theologische Spekulationen über das Wasser. Hier spielt das „heilige / lebendige Wasser", auch in der zweiten Person Singular angesprochen,[52] desgleichen eine wichtige Rolle in der Kosmologie[53] und wird als göttliches Element anerkannt.[54] Das hohe Alter des literarischen Symbols „Wasser" im Nahen Osten sowie seines kultischen Gebrauchs[55] kann die Vielfalt seiner Varia-

49 ⲡⲙⲁϩⲱⲁⲙⲧ ⲛ̄ⲥⲧⲟⲓϫⲉⲓⲱⲛ ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲡⲉ ⲡⲙⲁⲩ ⲉⲧⲁⲛϩ ⲡⲣⲉϥⲧⲟⲩⲃⲟ ⲛ̄ⲛⲉϥⲥⲛⲏⲩ, Ps. 137,31–33, „das dritte Element, das das lebendige Wasser ist, der Reiniger der Brüder". In einem mitteliranischen Text ist das Lebendige Wasser eines der Gewänder, die der erste Mensch gegen der Finsternis anzieht: *p*]*dmwcn* [*ʾbyn*(?)] *ʾdwryn* (*w*)[*ʾdyn*] *pdmwxṯ* [*ʾ*](*wd*)(?) [*ʾ*]*b jyw*(*ndg* •) *pd tw wybrʾzʾd* • *ʾwd ʾw hrwyn zʾwrʾn* • *ʾbdʾgʾn ʾgs b*[*wd*] (*ʾ*)*wd ʾ*(*b prwn*)*gyn* [...], M 5932, 2, S. 2–7, „[Ge]wänder [aus Wasser (?),] Feuer ‚und' W[ind](?) legte[st du] (?) an. (Und) (?) das lebendige [Was]ser, an dir (?) erstrahlte es. Und allen Mächten ‚und' Angreifern w[ar] es sichtbar. Und das (jen)seitige (?) Wass(er) [...]", W. Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, S. 61, § 1161–1166.

50 ⲛ̄ⲧⲕ ⲟⲩⲡⲏⲅⲏ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲥⲱⲛϩ ⲉⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲧ ⳟⲁⲗⲡ ⲁⲣⲁⲕ ⲁ[ⳟⲁⲗ], Ps. 185,3 f., „du bist eine Quelle des lebendigen Wassers, die Mysterien deiner Vater offenbaren sich in dir". Vgl. aus den Parinirvana-Hymnen, M 6 R I, Z. 29–34: „o lebendiges Meer (*jywndg zryh*), das vertrocken ist: zurückgedämmt ist der Flüsse Lauf, sie fließen nicht mehr", F. C. Anderas, W. B. Henning, „Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan III", in: *SPAW. Philosophisch-historische Klasse*, 1934, S. 866 [= W. B. Henning, *Selected Papers* I, S. 293].

51 [ⲧⲉϥⲥⲃⲱ ⲡⲉ ⲡⲱⲁ]ⲣⲡ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲡⲉⲧⲟⲩⲏϩ ϩⲙ̄ ⲡϫⲁⲓ ⲛⲙⲙⲟⲩ[ⲓⲉⲩⲉ], Keph. 20,15 f., „[Seine Einsicht ist der] Urmensch, der wohnt auf dem Schiffe der [lebendigen] Wasser", H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 20; [ⲧⲉ]ⲩⲁⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲁ ⲁⲛ ⲧⲥⲟⲫⲓ ⲙⲛ ⲧⲃⲁⲙ ⲫⲟⲟⲡ ϩⲙ ⲡϫ[ⲁⲓ ⲛⲙⲙⲟⲩ ⲓⲉⲩⲉ ⲉⲧⲁⲛϩ], Keph 24,16 f., „Jesus der Glanz wird ebenfalls ‚Vater' genannt. Seine Größe ist das Schiff der lebendigen Wasser, auf welchem er wohnt [und sich befindet]"; [ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲁⲛ ⲓ̄ⲏ̄ⲥ ⲡⲡⲣⲓⲉ ⲫⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣ]ⲁϥ ϫⲉ ⲓⲱⲧ ϩⲱϥ ⲁⲛ ⲧⲉϥ[ⲙⲛⲧⲛ]ⲁⲃ ⲡⲉ ⲡϫⲁⲓ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲟⲩⲓⲉⲧⲉ ⲉⲧⲁⲛϩ ⲡⲉⲧϥⲟⲩⲏϩ [ⲉϥⲥⲙⲁⲛⲧ ⲛϩⲏⲧϥ], Keph 64,2–4 „[Die] Glückseligkeit wiederum, die Weisheit und die Kraft befinden sich auf dem [Schiffe der lebendigen Wasser]", S. 64; ⲡⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲁϥ ϫⲉ ⲡⲣ[...] ⲛ̄ⲧⲁϥ ⲡⲉ ⲡ[ⲫⲁ]ⲣⲡ ⲛ[ⲣ]ⲱⲙⲉ ⲡⲉⲧⲟⲩⲏ[ϩ ϩ]ⲙ̄ ⲡϫⲁⲓ ⲛ̄ⲙⲟⲩⲉⲩⲉ ⲉⲧⲁⲛϩ [... ⲟⲩⲁ]ⲓⲛⲉ[...], Keph 47.3 f., „Derjenige, den sie [...] nennen, das ist der Urmensch, der auf dem Schiff der lebendigen Wasser wohnt [... des] Lichtes [...]".

52 Man vergleiche aus dem Anfang eines Gebets für die mandäische „Totenmesse": *mia anatun hiia anatun mn atra d-npiš ataihun u-mn bit hiia eštapaitun,* „lebendes Wasser bist du, du bist aus einem hehren Orte gekommen, hast dich aus dem Hause des Lebens ergossen", M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 62 f., usw.

53 Siehe K. Rudolph, *Theogonie*, S. 204–206.

54 Umfassend über das „lebendige Wasser" im Mandäismus siehe K. Rudolph, *Die Mandäer* II, S. 61–66.

55 Religionsgeschichtlich siehe: Konstantin Hartte, *Zum semitischen Wasserkultus (vor Ausbrei-*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tionen erklären. Eine Variation spiegelt sich (mindestens synchron betrachtet) auch in der griechischen Mani-Biographie wider, und zwar in einer Weise, die die literarische Strategie des Verfassers dieser Schrift zu erkennen gibt: Obwohl das Leben Manis (zumindest in der ersten Hälfte der Schrift) als eine Auseinandersetzung mit den Wasserriten einer religionsgeschichtlich nicht näher bestimmbaren Gruppe aufgefasst wird, werden zentrale Aspekte der Wassersymbolik trotzdem beibehalten und zum Teil sogar erweitert, um zentralen manichäischen Auffassungen zu entsprechen. So wird in dieser Schrift eine „gnostische" Umwertung der Wasserriten mit Hilfe des Bildes vom „fließenden Zustand der Erkenntnis (γνῶσις)" vorgenommen, eine symbolische Vorstellung, die noch zu analysieren sein wird.

1.6 Das Wasser als Gnosis

Die Einleitung zum Zitat aus dem „Brief Manis nach Edessa" im Kodex, die zu Beginn dieses Abschnittes redaktionskritisch analysiert wurde, unterstreicht im Kontext einer Pflanzenmetaphorik, dass sich das Reifwerden der Jünger Manis (die als lebendige Pflanzen angesehen werden) durch das „leuchtende Wasser" vollzieht:

> ἀκόλουθόν ἐστιν ἡμῖν γράψαι καὶ σημᾶναι τοῖς μεταγενεστέροις πᾶσι καὶ οἰκείοις τῆς πίστεως καὶ γόνοις οὖσι πνευματικοῖς δι' ὑδάτων αὐτοῦ φανοτάτων αὐξανομένοις ὡς ἂν γνωσθῇαὐτοῖς ἥ τε ἁρπαγὴ αὐτοῦ καὶ ἀποκάλυψις (CMC 63.6–16)
>
> „er hat die Berichte für uns aufgeschrieben, für seine Nachfahren, Glaubensgenossen und Sprösslinge im Geiste, die von seinen leuchtenden Wassern Wachstum empfangen, damit sie seine Entrückung und Offenbarung erkennen;" (A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 43).

Das Verb für „pflanzen" wird hier (wie z. B. auch bei Mt 13.30a) im Kontext eines (alttestamentlichen) Gleichnisses vom Sämann verwendet (ἄφετε συναυξάνεσθαι ἀμφότερα ἕως τοῦ θερισμοῦ).[56] Doch im manichäischen Text wird das „Wachstum" der lebendigen Pflanzen als Wissensempfang spezifiziert: Vom „leuchtenden Wasser"[57] genährt, erlangen die Jünger (Er-)Kenntnis (γνῶσις) von der „Entrückung und Offenbarung" (hier: ἁρπαγή καὶ ἀποκάλιψις). Zumindest diese zwei letzten Begriffe

tung des Christentums), Dissertation, Universität Tübingen, Schlesingersche Buchdruckerei, Halle a. d. Saale, 1912 [Referent Prof. Dr. Seybold] sowie Robert H. W. Wolf, *Mysterium Wasser. Eine Religionsgeschichte zum Wasser in Antike und Christentum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004, und religionsübergreifend: Karl Matthäus Woschitz, *Fons vitae – Lebensquell. Sinn- und Symbolgeschichte des Wassers*, FEG 3, Herder, Freiburg i. B., 2003.

56 Vgl. Is. 17.10–11a von Hans-Peter Müller folgendermaßen übersetzt: „ja, du hast den Gott deiner Rettung vergessen, und des Felsens deiner Stärke/Zuflucht nicht gedacht. Darum magst du die Pflanz(ung)en des Leiblichen setzen und Treibe (?) des Fremden säen (und) am Tage, da du sie setzt, (auch schon) großziehen und am Morgen, da du sie säst, (auch schon) sprießen/blühen lassen", in: „Sprachliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jesaja XVII 10 f.", in: *VT* 54 (2004), S. 99.

57 „[L]'espressione, di origine sapienziale, indica l'insegnamento, la dottrina veritiera", L. Cirillo, *Il manicheismo* I, S. 359.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

deuten darauf hin, dass diese Einleitung eine präzise Auslegung sowohl des Briefzitates Manis als auch der vorangehenden Abschnitte apokalyptischer Literatur vornimmt: Letztere beinhalten „Entrückungen und Offenbarungen", doch ihre Kenntnis ist nur den Mani-Jüngern vorbehalten, die entsprechend ihrem Status als „geistige Pflanzen" vom „leuchtenden Wasser" die γνῶσις empfangen können. Selbst in der Mani-Biographie, in der, wie oben bereits angedeutet, der Polemik gegen die Wasserrituale eine besondere Rolle zukommt, überrascht die Verwendung dieses feinen Wassersymbolismus.

Die Auffassung von einem fließenden (esoterischen) Wissen ist den Mandäern geläufig.[58] Ein Beispiel dafür bietet die dichterische Darstellung der Sendung des Manda d-Hiia in die Welt im Gy XV.6:

> *qrun u-npaqdun rbia* [...] *l-miqria qala d-hiia u-l-minṣib d-rbia niṣubta niṣubtad-rbia minṣib u-mingad iardna mn riš b-riš l-mištal šitilia kširia u-mašqinun mia hiia u-rauzia l-malpinun hukumta u-sibruta u- tušbihta d-napša u-saka litlh,* Gy 318,20 und 21–25.
> „der Große rief mich und gab mir Befehle [...] / Den Ruf des Lebens zu rufen, / die Pflanzung des Großen zu pflanzen / und Jordane in vollkommener Weise hinzuziehen, / rechte Pflanzen zu pflanzen / und sie mit lebendem, prangendem Wasser zu tränken, / sie Weisheit, Wissen und Lobpreis zu lehren, / ausgedehnt und unbegrenzt", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 322.

Hier wird in einem kohärenten Bild der Akt der „Pflanzung" – d. h. die Einsetzung der Gerechten, die als „lebendige Pflanzung" beschrieben werden – in Verbindung mit dem Akt der Bewässerung gebracht, wobei das Wasser ausdrücklich mit „Weisheit, Wissen und Lobpreis" (*hukumta u-sibrut u-tušbihta*) gleichgesetzt wird.[59] Zur liturgischen Deutung der Metapher in diesem Abschnitt bleibt anzumerken, dass der Lobpreis (*tušbihta*) nicht von der Vermittlung des Wissens zu trennen ist. Ähnliche Ausdrücke kommen auch im mandäischen liturgischen Sammelbuch *Qolasta* vor:

> *špakt u-mlitinan mn hikumtak u-mn sibrutak u-mn ṭabutak*, ML 38.3 f.,
> „du gossest in uns und fülltest uns mit deiner Weisheit, deiner Einsicht und deiner Güte", M. Lidsbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 38,

und:

> *štun ... u-štipkat b-libaihun naṣrut*, ML 257.4 = CP 255.4,
> „sie tranken ... und in ihr Herz ergoss sich das Naṣiräertum",
> M. Lidsbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 257.

58 „[...] one easily finds passages which speak of a γνῶσις in a fluid state", Waldemar Sundberg, *Kušṭa. A Monograph on a Principal Word in Mandaean Texts* I: *The descending Knowledge*, Håkan Ohlssons Boktryckeri, Lund, 1953, S. 72. Für Belege vgl. ebd, S. 72–75, und K. Rudolph, *Die Mandäer* II, S. 103, Anm. 1.

59 „Tränkung der ‚Pflanzen' = Naṣōräer mit lebendigem Wasser = Belehrung mit Weisheit, Wissen und Lobpreis bzw. *doxa*", K. Rudolph, *Die Mandäer* II, S. 121, Anm. 5.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Eng mit den liturgischen Bräuchen der Mandäer ist demzufolge das Wissen (bzw. die Erkenntnis, γνῶσις) verknüpft. Es wird durch die zentralen Wasserrituale übermittelt („gegossen" und „getränkt"). Dieses Wissen ist als „esoterisches Wissen" einzuordnen, als *naṣiruta*[60] – ein Begriff, der religionsgeschichtlich archaische Züge verrät.[61] Die Idee eines fließenden Zustandes des Wissens wird in den später verfassten mandäischen esoterischen Ritenauslegungen ein oft verwendetes Thema sein.[62]

Aus den symbolischen Vorstellungen, die als Allgemeingut einer aramäischen *κοινή* gelten können, wie etwa im Falle der Pflanzenmetaphorik, fertigt der Verfasser der griechischen Mani-Biographie ein kohärentes symbolisches Geflecht, das das Element Wasser, obwohl ein Streitpunkt des ganzes Werkes, beibehält, aber entsprechend umwertet. Grundlage dieses Prozesses ist das symbolische Prestige, welches das Element „Wasser" in der religiösen Umgebung Manis besitzt. Diese Diskussion beleuchtet nicht nur Aspekte der manichäischen Strategie der Aneignung zentraler Vorstellungen ihrer Umwelt, die religiös befrachtet sind, sondern auch, inwieweit „mandäisches Gedankengut" in den manichäischen Wasservorstellungen zutage tritt. Die mandäischen Schriftendienen in dieser Hinsicht als Dokumentation dieses reli-

60 „*Naṣiruta*: the true faith, acquaintance with priestly gnosis; deep knowledge of priestcraft and religion", E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions*, S. 14, vgl. R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 286 a. Siehe auch B. Burtea, *‚Die Geheimnisse der Vorväter'. Edition, Übersetzung und Kommentierung einer esoterischen mandäischen Handschrift aus der Bodleian Library Oxford*, MF 5, Harrassowitz, Wiesbaden, 2015, S. 1 f.

61 R. Macuch und E. S. Drower: „Mand. term is obviously older than Syr. ܢܨܝܪܝܐ and Ar. نصاري", *A Mandaic Dictionary*, S. 285 b; M. Lidzbarski: „Auch die Mandäer haben die Bezeichnung *naṣuraia* aus der alten Quelle nicht von den Christen übernommen", *Mandäische Liturgien*, S. xviii; dazu siehe: H. Zimmern, „Nazoräer (Nazarener)", in: *ZDMG* 74 (1920), S. 429–438. Zur Verortung dieses Begriffs in der antiken mesopotamischen Tradition siehe: Paul-Alain Beaulieu, „New Light on Secret Knowledge in Late Babylonian Culture", in: *ZAss* 82 (1992), S. 98–111; Simo Parpola, „Mesopotamian Astrology and Astronomy as Domains of the Mesopotamian ‚Wisdom' ", in: Hannes D. Galter (Hrsg.), *Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens. Beiträge zum 3. Grazer Morgenländischen Symposium (23.–27. September 1991),* Graz, 1993, S. 48–59; Joan Goodnick Westenholtz, „Thoughts on Esoteric Knowledge and Secret Lore", in: J. Prosecky (Hrsg.), *Intelectual Life of the Ancient Near East. Papers presented at the 43rd Rencontre assyrologique international, Prague, July 1–5, 1996*, Prag, 1998, S. 451–462; Jean-Jacques Glassner, „Savoirs secrets et écritures secrets des scribes mésopotamiens", in: *Politica Hermetica* 13 (1999), S. 15–30.

62 Aufgrund seiner Reserve gegenüber der früheren Datierung des Themas zitiert jedoch K. Rudolph nur eine Stelle aus dem *Johannesbuch*, und schweigt über die oben angeführten *Qolasta*-Stellen: „dass die Taufe ‚Wissen' (Gnosis) vermittelt oder bereichert, ist nur bei J[ohannesbuch] 30.4 f. [...] ausdrücklich belegt. [...] Einige andere Stellen legen den Zusammenhang von ‚lebendigem Wasser' (bzw. Wassertrunk) und Weisheit nahe, ohne dass jedoch dieser Aspekt beherrschend im Vordergrund steht bzw. in den Ritualtexten eine Rolle spielt oder betont wird", K. Rudolph, *Die Mandäer* II, S. 102 f. Außerdem, ist es kein Zufall, dass im Text, auf den K. Rudolph verweist, Nṣab Ziua Folgendes sagt: „[*e*]*truṣ-lh iadata b-maṣbutak u-šumak dilak eiadkar elh*" (Jb. 30.4 f.), „Ich will ihm Wissen durch deine Taufe ausrichten und deinen Namen über ihn aussprechen" (M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 35 f.). Hier wird das Wort *iadata*, von √YDA („knowledge, information", vgl. R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 184 a und 188 b–189 a) verwendet.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

giösen Umfelds der manichäischen Religion. Dieses Thema wird im nächsten Abschnitt um eine Untersuchung zur manichäischen Auffassung über das „schwarze/trübe Wasser“ erweitert.

2. Trübes Wasser im griechischen manichäischen Kodex und im Mandäismus

Es wurde oben dargelegt, dass die Struktur des griechischen manichäischen Kodex von Polemik bestimmt wird. Dabei rückt das Ringen mit der Bedeutung und Stellung des Elementes „Wasser“ in der religiösen Weltanschauung der beiden Parteien in den Vordergrund. Die literarische Konstruktion des Gegners, der „Täufer“[63], zielt in der griechischen Biographie Manis darauf ab, die manichäische Stellung gegenüber dem Element „Wasser“ überzeugend darzustellen. Da es sich jedoch um eine uneinheitliche, aus mehreren zusammengefügten und nur im geringen Maße harmonisierenden „Schichten“ bzw. „Dokumenten“ bestehende Schrift handelt,[64] ist zu erwarten, dass die dargelegte Argumentation im Einzelnen ebenfalls uneinheitlich ist. Elemente, die im späteren manichäischen Religionssystem (z. B. in den koptischen *Kephalaia*) ausgelassen wurden bzw. nicht mehr im Vordergrund standen (so der positive Bezug auf das Element Wasser), weisen möglicherweise auf eigenständige Traditionen hin, die die mannigfaltigen ostaramäischen Verwurzelungen der manichäischen Religion zutage treten lassen. Andererseits sind ähnliche Vorstellungen in den mandäischen Schriften (in unterschiedlichen Stadien ihrer „Mandäisierung“) als Vergleichsmaterial geeignet, als komplexe Kreuzungspunkte mehrerer religiöser ostaramäischer Traditionen verschiedenen Alters und Inhalts.

Untersuchungsgegenstand dieses Abschnitts ist die manichäische Auffassung vom „trüben Wasser“ als „Name“ für das böse metaphysische Prinzip der manichäischen Lehre sowie die Relevanz des Bildes vom „schwarzen Wasser“ in der Mani-Biographie. Unter Einbeziehung der relevanten Stellen in der mandäischen Literatur, die entsprechende Vorstellungen aufweisen, soll am Thema Wasser ein Beleg dafür erbracht werden, dass die Herausbildung der manichäischen Lehre im ständigen Austausch mit der sie umgebenden ostaramäischen symbolischen Vorstellungswelt stand.

2.1 Lebendiges Wasser und erstarrtes/totes Wasser

Der letzte und zugleich längste der Baraies-Abschnitte des Kodex (CMC 79.13–93.23) gibt in der ersten Person Singular die Auseinandersetzung Manis mit den

63 Für eine Zusamenfassung, die zugleich nützlich und verwirrend ist (in Bezug auf die Komplexität dieses religionsgeschichtlichen Problems) siehe Kurt Rudolph, *Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und frühchristliche Taufsekten*, SSAWL 121.4, Akademie, Berlin, 1981 [= *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, S. 569–606].

64 Eine ausführliche Redaktionskritik des Kodextextes steht immer noch aus.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Täufern ausführlich wieder. Der ganze Abschnitt wird durch ἔφη ὁ κ(ύριό)ς μου (CMC 79.14), „Mein Herr sagte", eingeleitet.[65] Dieser narrative Redestil wechselt mit der direkten Ansprache ab. Die ausführliche Argumentation gegen die Bräuche der „Täufer" ist als Antwort Manis auf die feindlichen Reaktionen einiger Mitglieder dieser Gemeinschaftgegenüber seiner Lehre inszeniert. Die Antwort Manis ist, im Gegensatz dazu, voller „Güte" (σὺν χρηστόη[τι], CMC 80.21). Sie bezieht sich hauptsächlich auf die „Körpertaufe" (CMC 80.21–82.23), auf die täglich wiederholte „Taufe" (CMC 82.23–83.19) und auf das für Mani nicht zu beweisende Gebot der Taufe aus der „Lehre des Erlösers" (CMC 83.20–84.9).[66] Unmittelbar in Folge wird die Lehre Manis über die wahre Bedeutung der Reinheit, nämlich als Gnosis, dargestellt:

ἡ τοίνυν καθαρότης περὶ ἧς ἐλέχθη,	„Die Reinheit, von der geschrieben steht,
αὕτη τυγχάνει ἡ διὰ τῆς γνώσεως,	ist also die Reinheit durch die Gnosis,
χωρισμὸς	d.i. die Trennung
φωτὸς ἀπὸ σκότους καὶ	des Lichts von der Finsternis,
τοῦ θανάτου τῆς ζωῆς [κα]ὶ	des Todes vom Leben und
τῶν ζώντων ὑδά[τω]ν ἐκ τῶν τεθαμβω[μέ]νων.	der lebendigen Wasser von den erstarrten.
καὶ ἵνα γνοῖ[τε	[Ihr] sollt deshalb erkennen,
ὅ]τι ἑκάτερον τυγχά[....]ν[67] ἀλλήλων, καὶ	dass ein jedes von seinem Gegensatz
κα[θέξετε] τὰς τοῦ σ(ωτῆ)ρ(ο)ς ἐντο[λὰς	[wesensverschieden] ist, und
ὅπω]ς ἀπολυτρώση[ται ὑμῶ]ν τὴν ψυὴν ἐκ [τοῦ ὀλέθρ]ου καὶ τῆς ἀπωλείσας.	[dann werdet ihr] die Gebote des Heilands [halten],
(CMC 84.9–85.1)	damit er [eure] Seele von der [Vernichtung] und dem Verderben erlöst"
	(*Der Kölner Mani-Kodex*, S. 59).

Die hier vorgenommene Einteilung des Zitats in Zeilen und Strophen entspricht keinem eigentlich dichterischen Aufbau, sondern dient lediglich einer besseren Veranschaulichung der argumentativen Struktur des Textes: Es geht hier um Manis Auslegung eines zentralen religiösen Begriffs aus dem kultischen Leben der Täufer. Mani nimmt hier von Anfang an Bezug auf das, was „geschrieben steht" (ἧς ἐλέχθη, CMC 84.10 f.), möglicherweise eine Autorität beanspruchende Schrift der Täufer, die aber nicht unbedingt eine Verschriftlichung der täuferischen Traditionen sein muss, vgl. in Bezug auf die „Apokalypse Seths" in CMC 51.23–52.2: π[ολλὰ δὲ τούτοις παρα]-

65 So auch im ersten Baraies-Abschnitt: ἔλεγεν ὁ κ(ύριό)ς μου οὕτως (CMC 14.4), vgl. den Anfang des Abiesus-Abschnittes: ἔφη ὁ κ(ύριό)ς (CMC 74.8).

66 Wobei die Argumentation hier von einer Zusammenfassung (CMC 83.20-84.7) des davor Gesagten unterbrochen wird. Dann folgt: ὡς καὶ γενέσθαι τὸ πρᾶγμα δίχα ἐντολῆς τῆς τοῦ σ(ωτῆε)ρ(ο)ς, CMC 84.7–9.

67 „[.ν:]δι' paläographisch unmöglich; vor ν verwischte Spuren, am ehesten]ο; vielleicht τυγχά|[νι ἄνισ]ον", A. Henrichs, L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex" [II], S. 104, Anm. *ad* § 19.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

πλήσια ἐλέχθη ἐν ταῖς γραγαὶς αὐτοῦ, „vieles Ähnliche steht in seinen Schriften“ (*Der Kölner Mani-Kodex*, S. 35).[68]

Die Reinheitsvorschriften[69] der „Täufer“ legt Mani hier in einem übertragenen, geistigen Sinn aus: Wenn die Reinheit (καθαρότης) aufgrund der Körperlichkeit des Menschen, seiner Biologie, nicht zu erreichen ist,[70] dann sollte eine höhere Art von Reinheit angestrebt werden, nämlich das Wissen (γνῶσις).[71]Mani definiert, welcher Art dieses reinigende Wissen zu sein habe und fasst so das Wesentliche der manichäischen Lehre zusammen:[72] Das Wissen betrifft die Wahrnehmung, dass die menschliche und kosmische Existenz durch die Mischung entgegengesetzter Größen gekennzeichnet ist, was die Notwendigkeit ihrer Trennung (χωρισμὸς) mit sich bringt.[73]

68 Vgl. L. Cirillo, in: *Il Manicheismo* I, S. 363, ad 84.8–19: „Mani cita una tradizione scritta sull’interpretazione spirituale del battesimo, ma il problema è individuare tale tradizione“.

69 Kurz davor wird die tägliche Taufe im Wasser erwähnt: καὶ τοῦτο δὲ ὃ καθ’ ἑκάστην ημέραν βαπτίζεσθε ἐν ὕδασιν οὐδὲν τυγχάνει (CMC 82.23–83.3), „Auch das aber hat keinen Wert, dass ihr euch jeden Tag im Wasser tauft“, A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 59. Die rituellen Bäder werden am Ende des Abschnittes über den Inhalt des reinigenden Wissens als spätere Nachträge erwähnt: ἀπελοήθητε δὲ μεταβληθέ[ν]τες ἐξ αὐτῆς καὶ κατέσχατε τὴν τοῦ σώματος κάθαρσιν (CMC 85.4–8), „Ihr seid jedoch davon abgewichen, habt die Waschungen eingeführt und praktiziert die Reinigung des Leibes“, ebd., S. 59. Es ist nicht nötig, neutestamentliche Passagen für die Rekonstruktion der Gestalt dieser Vorschriften heranzuziehen, wie A. Henrichs und L. Koenen es tun, in: „Der Kölner Mani-Kodex“ [II], S. 143 f., Anm. 205.

70 τοὐντεῦθεν <δ>έ, [τί ἐστιν] ὑμῶν ἡ καθα[ρότης, ἐξ] ἑαυτῶν κατ[ασκέψα]σθε. ἀδύν[ατον γὰρ] τα σώματα ὑμῶν παντελῶς καθαρίσαι (CMC 83.20–84.2), „Daher betrachtet an euch selbst, [was es] mit eurer Reinheit [auf sich hat]. Es ist nämlich unmöglich, euren Leib ganz rein zu machen“, A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 59.

71 αὕτη ἐστὶν ἡ κατ’ ἀλήθειαν εὐθυτάτη καθαρότης ἣν παρενεγυήθητε πρᾶξαι (CMC 85.1–4), „Das ist die in Wahrheit rechte Reinheit, die zu verwirklichen euch aufgegeben ist“, A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 59. Vgl. die ausführliche Diskussion bei Luigi Cirillo, „The Mani Logion: ‘The Purification that was spoken about is that which comes through Gnosis’ (CMC 84,9–12)“, in: Jason David BeDuhn (Hrsg.), *New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism organized by the International Association of Manichaean Studies*, NHMS 64, Brill, Leiden / Boston, 2009, S. 45–59.

72 „Mani pronunzia la parole-chiave della sua religione“, L. Cirillo, in: *Il Manicheismo* I, S. 363, ad 84.8–19.

73 Die Lücke nach der Darstellung der metaphysischen Gegensatzpaare, die den Text schwer rekonstruierbar macht („die Herstellung der Zeilen 18–21 ist unsicher“, A. Henrichs, L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex“ [II], S. 147, Anm. 209), mag auf eine polemische Zuspitzung der Argumentation deuten, diesmal in Bezug auf die Ontologie. Diese Problematisierung kommt mehrmals in polemischen Abschnitten vor: z. B. im parthischen Fragment M2, eine „Stelle, die recht schwierig ist“ (W. B. Henning): *byc hw zʾwr ršn ka ʾd tʾr ʾwʾgwn ʾmyxsyd kw byd ʾc hw wywdʾʾd ny bwyd •• ʾbʾwš hʾmcyhrg ny ʾst •• hw wsnʾd cyš ʾc hs frwyn ʾd kwm cy ʾfryd bwdn •• ʾwš ʿyd rʾd hʾmcyhrg ny xrwšt*, M2 RI 16–24, „allein jene Lichtkraft, die mit der Finsternis derart vermischt ist, dass sie von ihr nicht wieder getrennt werden kann, ist diesem nicht ‚wesensgleich‘; deshalb, weil sie von Anfang an voraussah, welche Existenz ihr bestimmt sei – daher heißt man sie nicht ‚diesem wesensgleich‘“, vgl. C. F. Andreas, W. B. Henning, „Mitteliranische *Manichaica* aus Chinesisch-Turkestan III“, in: *SPAW* 1934, S. 850 [= W. B. Henning, *Selected Papers* I, S. 277]. Auch in der zoroastrischen anti-manichäischen Argumentation wird die Dis-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Hier passiert etwas, das über eine bloße Verlegung des religiösen Problems der Reinheit von der rituellen auf die ethische Ebene weit hinausgeht: Mani versucht eine „epistemische Valenz" der Reinheit zu begründen. Doch ist hier mit „Wissen" (Gnosis) nicht die normale Erkenntnis des menschlichen Denkens gemeint. Dieser Begriff beschreibt vielmehr eine höhere (Er-)Kenntnis, ein religiös gefärbtes Verhalten, das den Manichäern eine eigene Identität gegenüber den „Täufern" und der Welt verleihen soll. Dieses Identitätsmerkmal wirkt sich, laut den programmatischen Worten Manis, sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht auf die konkreten Lebensumstände der gläubigen Manichäer aus: Die Übung der Trennung von Licht und Finsternis wird damit im konkreten Verhalten der Manichäer sichtbar gemacht.

Gemäß der Aussage Manis, dass die wahre Reinheit durch die Kenntnis der Trennung zwischen den beiden Prinzipien zu erlangen ist (ἡ τοίνυν κατθαρότης περὶ ἧς ἐλέχθη, αὕτη τυγχάνει ἡ διὰ τῆς γνώσεως CMC 84.9–12), soll der Manichäer zwischen zwei Arten von „Wasser" unterscheiden. Eine Erläuterung dieses Themas ist Gegenstand des nächsten Abschnitts.

2.2 Bestimmungen des Wassers als Namen der manichäischen metaphysischen Prinzipien

In der neuzeitlichen Forschung zum Manichäismus hat man sich angewöhnt, die manichäische Lehre als „dualistisch" zu beschreiben. Obwohl nicht unumstritten, kann die religionswissenschaftliche Kategorie des „Dualismus"[74] in Bezug auf die manichäische Lehre durchaus von Nutzen sein. Damit ist jene religiöse Auffassung gemeint, die dem göttlichen, guten (Schöpfungs-)Prinzip eine entgegengesetzte Größe gegenüberstellt. Diese auf sprachlicher Ebene durchgeführte Gegenüberstellung mag sich in der Praxis oder im theologischen System insgesamt in anderer Form durchgesetzt haben bzw. von einem radikalen Dualismus abweichen.[75]

---

kussion über die Ontologie bevorzugt, vgl. *Škand-gumānīg wizār* 16 (Übersetzung in R. C. Zaehner, „Zurvanica III", in: *BSOAS* 9 [1939], S. 886–889, und Jean de Menasce, *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle: Škand-gumānīk Vičār – La solution décisive des doutes*, Collectanea Friburgensia 30, Fribourg, 1944, S. 252–259) sowie in *Dēnkard* III.114 und 272 (J. de Menasce, *Le troisième livre du Dēnkart*, TIEI 5: Bibliothèque des oeuvres classiques persanes 4, Klincksieck, Paris, 1973, S. 117 f. und 273 f.).

74 Siehe U. Bianchi, „Dualism", in *ER*[2] 4, S. 2504–2517 (ergänzt von Yuri Stoianov). Eine religionswissenschaftliche Kontextualisierung der Theorie Bianichis erarbeite ich in: „Ugo Bianchis religionsgeschichtliche ‚Gnosis' und die Gnosisdefinition der Messinakonferenz (1966)", in: *Archaeus* 14 (2010) [= E. Ciurtin (Hrsg.), *Proceedings of the EASR / IAHR Special Conference ‚Religious History of Europe and Asia', Bucharest, 20–23 September 2006*, Volume III], S. 72–76.

75 Für eine Diskussion des zoroastrischen Dualismus siehe z. B. James Boyd, Ron G. Williams, „The Nature and Problem of Evil in Zoroastrianism: some Theological, Philosophical and Ritual Perspectives", in: Jamsheed K. Chosky, Jennifer Dubeansky (Hrsg.), *Gifts to a Magus. Indo-Iranian Studies Honoring Firoze Kotwal*, Toronto Studies in Religion 32, Peter Lang, New York, 2013, S. 77–97.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Im manichäischen Kodex wird dieses Prinzip mittels eines dreiteiligen Schemas exemplifiziert:

χωρισμὸς	„die Trennung
φωτὸς ἀπὸ σκότους καὶ	des Lichts von der Finsternis,
τοῦ θανάτου τῆς ζωῆς [κα]ὶ	des Todes vom Leben und
τῶν ζώντων ὑδά[τω]ν ἐκ τῶν τεθαμβω[μέ]νων (CMC 84.12–17)	der lebendigen Wasser von den erstarrten“

„Licht“ und „Finsternis“ (φώς – σκότος, *lux* – *tenebrae*, ⲟⲩⲁⲓⲛⲉ : ⲕⲉⲕⲉ, ܢܗܪܐ – ܚܫܘܟܐ) treten in den manichäischen Texten häufig in Erscheinung, und zwar als Ausdruck schlechthin der beiden entgegengesetzten metaphysischen Prinzipien der manichäischen Lehre. Andere „Namen“ beschränken sich auf kosmische und ethische Größen, die Gegensatzpaare bilden, wie z. B. gut – schlecht,[76] Tag – Nacht[77] und, wie im Text des Kodex, Leben – Tod.[78] Es ist die allerhöchste Aufgabe des Manichäers, zwischen den beiden zu unterscheiden und entsprechend die leidenden göttlichen Lichtpartikel aus der Materie mittels präziser ritueller Handlungen zu befreien.[79] Diese als Offenbarung geschilderte Aufgabe hat jeder Manichäer zu erfüllen.[80]

76 καὶ τοῦ ψεύδους τὸ ἀληθὲς διορίσαντα καὶ το<ῦ> σκότους τὸ φῶς καὶ τοῦ φαύλου καὶ τῶν πονηρῶν τοὺς δικαίους, T. Kellis Gr. 97, § 46–49.

77 [ⲉⲓ]ⲥ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲥⲛⲉⲩ ⲁⲓⲧⲥⲉⲃⲟⲧⲏⲛⲉ ⲁⲣⲁⲩ ⲱ ⲛⲁⲙ[ⲉ]ⲣⲉⲧⲉ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲱⲏ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲁⲣϩⲟⲟⲩⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲙⲏⲛⲉ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲡⲙⲩⲥⲧⲉⲣⲓⲟⲛ ⲟⲩⲛ ⲙⲡⲟⲩ[ⲁ]ⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲕⲉⲕⲉ ⲥⲉⲟⲩⲁⲛϩ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲙⲏ[ⲛⲉ] ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲥⲱⲱⲛⲧ ⲙ̄ⲡⲉ ⲛ̄ⲁⲟⲅⲙⲁ ⲛⲉⲩ ⲁⲃⲁⲗ ⲁⲣⲁⲩ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲟⲩ[ⲡⲗⲁⲛⲏ], Keph 163.9–14, „[Siehe], über zwei Mysterien habe ich euch unterrichtet, meine Geliebten, das Mysterium der Nacht und das des Tages, die täglich in der Welt herauskommen. Das Mysterium des Lichtes nun und das Mysterium der Finsternis sind täglich in der Schöpfung offenbar. (Aber) nicht haben die Sekten sie in ihrer [Verirrung] gesehen“, [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 233.

78 ⲡⲟⲩⲁⲓⲛⲉ ⲁⲓⲡⲁⲣⲭⲏ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲕⲉⲕⲉ ⲡⲱⲛϩ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ ⲡⲭⲣⲥ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲁⲓⲡⲁⲣⲭⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲡⲁⲧⲏ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ, Ps 56.23–25, „The Light I have distinguished from the Darkness, life from death, Christ and the Church I have distinguished from deceit of the world“, (C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, S. 56); ⲭⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲥⲏⲩ ⲉⲧⲙⲙⲉⲩ ⲡⲉⲧⲁ ⲡⲟⲩⲁⲓⲛⲉ ⲙⲡⲩⲭⲧ ⲙ̄ⲛ [ⲡ]ⲕⲉⲕⲉ ⲡⲱⲛϩ [ⲙ]ⲛ ⲡⲙⲟⲩ, Keph 57.25 f., „seit jener Zeit, in der das Licht sich vermischte mit [der] Finsternis, das Leben mit dem Tode“, [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 67; ⲁⲓⲡⲱⲣⲭ [ⲡⲟⲩⲁⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲕⲉⲕⲉ ⲁⲓ]ⲁ[ⲓⲁⲕⲣⲓⲛ]ⲉ ⲙⲡⲱⲛϩ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ ⲡⲉⲧⲁⲛ[ⲓⲧ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ]ⲡ[ⲉⲧϩⲁ]ⲩ ⲡⲁⲓⲁⲕⲁⲓⲟⲥ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲣⲉϥⲣⲛ[ⲁⲃⲉ] ... ⲙ[ⲛϩⲣⲁ]ⲩ ⲙ̄ⲡⲧⲁⲱⲉⲁⲓⲱ ⲁⲓⲡ[ⲱⲣⲭ ⲙⲡⲟⲩⲁⲓⲛⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲙⲡⲕⲉ]ⲕⲉ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲡⲉⲧⲁⲛⲓⲧ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄[ⲡⲉⲧϩⲁⲩ], Keph 186.9–11, 29 f., „Ich habe getrennt [das Licht von der Finsternis und habe] das Leben vom Tode ge[schieden], das Gute [vom Bösen], den Gerechten vom Sünder … Mit [der Stimme] meiner Predigt [trennte] ich [das Licht von der] Finsternis in ihr, das Gute vom [Bösen]“, [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 186.

79 Zur komplexen Ritualdynamik der manichäischen Religion siehe: J. B. BeDuhn, *The Manichaean Body*.

80 ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉϥⲉⲓ ⲛ̄ⲭⲓ ⲡ̄ⲡ̄ⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲃⲉ. ⲁϥⲃⲱⲗⲡ ⲛⲉⲛ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲁⲡⲙⲁⲓⲧ ⲛ̄ⲧⲙⲏⲉ ⲁϥⲧⲁⲙⲁⲛ ⲭⲉ ⲫⲩⲥⲓⲥ ⲥⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲉⲧⲱⲟⲟⲡ ⲧⲁⲡⲟⲩⲁⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲡⲕⲉⲕⲉ [ⲉⲩⲡⲁⲣ]ⲭ ⲁⲛⲉⲩⲉⲣϩⲩ ⲭⲛ̄ⲛ̄ⲑⲟⲩⲓⲧⲉ, Ps 9.8–11, „Als der Heilige Geist gekommen war, offenbarte er uns den Weg der

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Trotz der Kürze des Textabschnitts ist spürbar, dass dieser vom Standpunkt einer fest umrissenen manichäischen Lehre verfasst wurde. Ob die Gestaltung dieser Lehre dem Inhalt des manichäischen Systems in der koptischen oder mitteliranischen Überlieferung entspricht, kann allein aufgrund des zitierten Fragments nicht mit Bestimmtheit festgestellt werden. Es bleibt eine spannende Aufgabe der künftigen Manichäismus-Forschung, die manichäische Systematik in den koptischen *Kephalaia* mit den Angaben des griechischen Kodex zu vergleichen, da zu vermuten ist, dass die ägyptischen manichäischen Bildungszentren eine entscheidende Rolle gespielt haben bei der Produktion genuin manichäischer (und leider verlorener) Schriften auf Griechisch, wie im Falle des Kodex.

Im Zuge der Schilderung des manichäischen Gebots der Trennung kommen neben „Licht und Finsternis" zwei weitere inhaltlich verwandte Gegensatzpaare vor: Von dem Manichäer wird erwartet, dass er auch zwischen „Tod und Leben" sowie zwischen „erstarrtem und lebendigem Wasser" unterscheidet. Warum hier von zwei Arten von Wasser die Rede ist, wird durch den Kontext allein nicht ersichtlich.[81] Wichtige Hinweise liefert jedoch eine Kontextualisierung des griechischen Textes im breiteren ostaramäisch-sprachigen Milieu der (entstehenden) manichäischen Religion. Dabei sind die mandäischen Schriften, als Sammlung verschiedener Texteinheiten unterschiedlicher Provenienz und Zielsetzung, wichtig für eine Annäherung an die ostaramäische religiöse Vorstellungswelt, die Mani und den frühen Manichäern wahrscheinlich zur Verfügung stand.

2.3 „Trübes Wasser": *mia tahmia*

Der Ausdruck *mia tahmia* in den mandäischen Schriften ist nicht leicht zu erklären. Seine semantische Bestimmung hängt von der vielfältigen wortspielerischen Verwendung und Deutung ab. Eigentlich bedeutet das mandäische Wort *tahma* (aktives

Wahrheit. Er lehrte uns, dass es zwei Naturen sind, die existieren, die des Lichts und die der Finsternis, von Anbeginn an voneinander [getrenn]t" (G. Wurst, *Die Bema-Psalmen*, S. 37); ⲡⲁⲗⲉⲥ ⲙ̄ⲡⲓϫⲁϩⲙⲉϥ ϩⲛ̄ ⲡϫⲉⲟⲩⲁ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲥⲁⲩⲛⲉ ⲉⲧⲁⲕⲧⲉⲉϥ ⲛⲏⲓ ⲙ̄ⲙ̄ⲡⲡⲱⲣϫ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲧⲣⲉⲓⲧⲉ ⲥ̄ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲁⲡⲟⲩⲁⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲧⲁⲡⲕⲉⲕⲉ, Ps 86.15–18, „I have not defiled my tongue with blasphemy because of the knowledge which thou gavest me and the separation of these two races, that of Light and that of Darkness", (C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, S. 86); ⲁⲓϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲏ ϩⲛ̄ⲧⲁϩⲏⲧ ⲧⲏⲣϥ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲕⲉⲕⲉ ⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛ̄ⲧⲟⲩⲁⲓⲛⲉ, Ps 95.21 f., „I confessed with all my heart that the Darkness came not out from the Light", (C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, S. 95); ⲙ̄ⲛ̄ⲕⲁⲓⲥⲙⲁⲧ ⲁⲙⲟⲩⲣ ⲡϫⲁϫⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ ⲥⲁⲡⲓⲥⲙⲁⲧ ϫⲉ ⲥⲉⲛⲁϫⲓⲧϥ ⲉⲛ ⲁⲡⲟⲩⲁⲓⲛⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲱ⸗ⲙ̄ⲙⲟ ⲁⲣ⸗ⲁϥ ⲡⲉ, „Es gibt keine andere Möglichkeit, den Feind zu binden, als diese; denn er wird nicht ins Licht (auf)genommen werden, da er ihm fre[md ist]" (G. Wurst, *Die Bema-Psalmen*, S. 41); ⲁϥⲡⲣ̄ⲓⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥⲡⲩⲁⲓⲛⲉ ⲁϫⲛ̄ ⲡⲕⲉⲕⲉ ⲡⲓⲁⲧⲟⲩⲁⲓⲛⲉ, Ps 196.17, „er erstrahlte in seinem Licht über der lichtlosen Dunkelheit auf" (S. Richter, *Die Herakleides-Psalmen*, CFM Series Coptica I. Liber Psalmorum II.2, Brepols, Turnhout, 1998, S. 85).

81 Weiter vorne im Text hatte sich Mani polemisch gegenüber den Wasserriten geäußert: καὶ τοῦτο δὲ ὃ καθ ἑκάστιν ἡμέραν βαπτίζεσθε ἐν ὕδασιν οὐδὲν τιγχάνει (CMC 82.23–83.3) „auch das aber hat keinen Wert, dass ihr euch jeden Tag im Wasser tauft" (A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 57).

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Partizip von √*THM*) – im Sinne eines Beiwortes für unbeseelte Gegenstände – „trüb" bzw. „brackig". Wenn es aber in Verbindung mit Menschen, Dämonen oder mythologischen Gestalten benutzt wird, erhält es eine andere Bedeutung, nämlich „dumm".[82] Durch die Elision des zweiten aspirierten Radikals der Verbalwurzel sowie durch die Metathese[83] kann im Mandäischen diese Basisbedeutung durch die Verbalwurzel √*TMH*[84] in erheblichem Maße erweitert werden, sodass das Wasser, das als *mia tahmia* charakterisiert ist, als „ausgeschaltetes/stehendes Wasser", im Gegensatz zum „fließenden Wasser", verstanden werden kann,[85] oder als „verdorbenes Wasser", wenn man den Ausdruck von der Verbalwurzel √*TMA* ableiten will.[86] Im Fall einer Metathese kann außerdem das Wort als eine Ableitung von √*THM*, „erstaunen", verstanden werden. So bekommt der Ausdruck *mia tahmia* in den mandäischen Schriften einen semantisch negativen Sinn, was die Gegenüberstellung zum „lebendigen Wasser" (*mia hiia*) rechtfertigt.[87]

Der negative Charakter des Wassers kann auch durch den Ausdruck „schwarzes Wasser" (*mia siauia*) ausgedrückt werden.[88] Man kann z. B., ohne hier die ganze Fülle der Belege zu analysieren,[89] den Unterschied zwischen den Ausdrücken *mia tahmia* und *mia siauia* aufgrund ihrer Rolle in der Kosmologie genauer begreifen: Während das „schwarze Wasser" (*mia siauia*) in mehreren Texten kosmologisch be-

82 R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 477.

83 „Some roots *III h* [are] facultatively changed by metathesis into *II h*", R. Macuch, *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, de Gruyter, Berlin, 1965, S. 88.

84 M. Dietrich, *Untersuchungen zum mandäischen Wortschatz*, SSB 13, Shaker, Aachen, 2009, S. 272.

85 „to keep within bounds, confine, hence water contained in a receptacle, cut off water", R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 477, s. v. *tahma*.

86 Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, S. 66; M. Dietrich, *Untersuchungen zum mandäischen Wortschatz*, S. 272; R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 487 f.; Th. Nöldeke, „Mandäisches", in: *ZAss* 30 (1915–1916), S. 155:„verderben (von der Speisen)".

87 Über das „lebendige Wasser" im Mandäismus siehe: Majella Franzmann, „Living Water – Mediating Element in Mandaean Myth and Ritual", *Numen* 36 (1989), S. 156–172.

88 Über das (lebendige) Wasser (vgl. M. Ldizbarski, *Ginzā*, S. 264, Anm. 9) steht im Gy XI Folgendes: *u-mia tma u-la-nahria b-eda d-ptahil gabra d-abuia šadra mibnia šumia u-arqa* (Gy 268.1 f.), „das Wasser wurde trübe ohne zu leuchten durch die Hand Ptahils des Mannes, den sein Vater gesandt, Himmel und Erde zu erbauen" (ebd., S. 265). Auch hier soll man „das trübe Wasser" von dem „schwarzen Wasser" unterscheiden: Während das erste verderbtes „lebendiges Wasser" ist, ist mit dem „schwarzen Wasser" ein Element der Schöpfung gemeint: *arqa l-eil u-mia siauia hauia l-atita arqa* (Gy 269.1), „die Erde war nun oben und das schwarze Wasser war unter der Erde" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 266). Eine Verwechslung der beiden ist nur einige Zeilen weiter zu beobachten: Manda d-Hiia befiehlt, dass ein „dünner Zug lebenden Wassers" „in das trübe Wasser" (*b-mia tahmia*, Gy 269.10) hineinfallen soll, um es schmackhaft für den Menschen zu machen (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 266 f.). Dass damit eigentlich nicht das „trübe", sondern das „schwarze Wasser" gemeint ist, wird durch den Beinamen „Wasser der Tibil" (*mia d-tibil*, Gy 269.13) bezeugt. Eine ähnliche Verwirrung findet sich auch im Gy XIV: *mia d-arqa d-etbun mia tahmia u-maia hiia* (Gy 297.24), „das Wasser der Erde, in dem trübes Wasser und lebendiges Wasser ist" (ebd., S. 294).

89 R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 265.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

stimmt ist,[90] wird mit *mia tahmia* ein theologisch ursprünglicherer Gegensatz zum „lebendigen Wasser" zum Ausdruck gebracht.[91]

Mit Hilfe aramäischer und mandäischer Zaubertexte kann man ansatzweise die Entwicklung der komplexen Bezeichnung *tahma* rekonstruieren. In den aramäischen magischen Texten wird mehrmals der Abgrund, der die Söhne Koras verschluckt hat (Numeri 16), mit dem Namen *thwmʾ* wiedergegeben.[92] In einem solchen aramäischen magischen Text, der aufgrund der Fülle von Bibelzitaten eindeutig jüdischer Provenienz ist, wird der Abgrund mit dem „schwarzen Gewässer der Erde" in Verbindung gebracht:

> *ʾyn ʾtwn mlʾkyn dyšrn bthwmy tḥtyy wbmyy sywy dʾrʿʾ*, BM 91767.10, in: M. Morgenstern, „The Jewish Babylonian Aramaic Magic Bowl BM 91767 reconsidered", *Le Muséon* 120 (2007), S. 7, Diskussion: S. 17 f.,
> „Ja, sie sind die Engel, die in den unteren Abgründen und im schwarzen Gewässer der Erde wohnen."[93]

Demgegenüber wird auf den mandäischen Zauberschalen durch *ta*(*h*)*mia*[94] in einer eindeutigen Weise der Abgrund (mand. *eumka*) beschrieben:

> *u-(n)lgṭnkun b-l(i)graikun u-n(e)šdnkun b-eumqia tumia t(a)taiia* (Erstedition: H. Pognon, *Inscriptions*, S. 63 [§ 22] und S. 67 [§ 23]; Neue Lesungen: E. Yamauchi, *Mandaic Incantation Texts*, S. 188 [§ 0.28] und S. 192 [§ 11.47 f.]);
> „und sie werden dich bei deinen Füßen greifen und in die trüben unteren Abgründe werfen".

90 Siehe Gy V.1 (*Ginzā*, S. 149–177) über die Kosmogonie und den Abstieg des Erlösers in die Unterwelt.

91 Anders S. A. Pallis, *Mandaean Studies* I, S. 57 f.

92 VA 2509.5 f. und BM 91763.3–5: *ʾšbʿyt ʿlykwn nwry gyhnm dʾḥytw dbyt kwrḥ wdtn wʾbyrm lthwmʾ*, „I adjure upon you the fires of Geheena that brought down the house of Qorah, Datan and Abiram to the abyss", in: Dan Levene, *Jewish Aramaic Curse Texts from Late-Antique Mesopotamia, 'May These Curses Go Out and Flee'*, MRLA 2, Brill, Leiden / Boston, 2013, S. 31, und Segal, *Catalogue*, S. 83 [§ 041A.5f.] (= Levene, *Jewish Aramaic Curse Texts*, S. 121). Man beachte die Diskussion von D. Levene: „The reference found in this section is to demise of the rebellious Qorah, Dattan and Abiram who challenged Moses and came to a sorry end, which is found in Numbers 16 [...] In the formula in our text [...] it is a previously unknown driving force that is introduced – the fires of Gehenna. Furthermore, it is not Sheol but the abyss (תהומא) into which they descend. Neither the terms used nor the sequence of events narrated in the magical text are known to us in this context in any of the Targums or known Midrash. We have a new midrashic motif that might have been partly the result of a conflation of the events as presented in the biblical narrative", *Jewish Aramaic Curse Texts,* S. 30 f. Ein Hinweis auf ein jüngeres Datum sind die zwei Arabismen im Text, vgl. Segal, *Catalogue*, S. 84 a–b.

93 Erstedition: Segal, *Catalogue*, S. 81 [§ 040A.10]; Neue Lesungen: D. Levene, *Jewish Aramaic Curse Texts*, S. 118, und C. Müller-Kessler, „Die Zauberschalensammlung des British Museum", in: *AoF* 48–49 (2001–2002), S. 128 f.

94 „the ת has fallen out", E. Yamauchi, *Mandaic Incantation Texts*, S. 81.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Die Beschreibung des Abgrunds (hier mand. *eumqa*) als „trüb“ (mand. *ta*[*h*]*ma*) knüpft an die Bezeichnung des Abgrunds im Aramäischen an: *thwmʾ*. Damit wird auch die kosmologische Auffassung eines „schwarzen Wassers“ (*mia siauia*) verbunden, die in den aramäischen magischen Texten bezeugt ist (*b-myy sywy d-ʾrʿʔ*, „im schwarzen Gewässer der Erde“). Demzufolge weist die Verwendung des Ausdrucks „schwarzes Wasser“ darauf hin, dass eine kosmologische „Spezialisierung“ des Begriffes *mia tahmia* erst in einem zweiten Schritt, unter Einbeziehung des in den magischen Texten vorkommenden *mia siauia* („schwarzes Wasser“), entstanden ist. In den Hymnen des *Linken Ginza*, die als besonders alt anzusehen sind, kommt die Auffassung zum Ausdruck, dass die Erde (*tibil*), zu der hinab die Seele gesandt wird, als „das trübe Wasser“ (*mia tahmia*) beschrieben wird.[95] Dies bedeutet, dass hier der Ausdruck *mia tahmia* schon kosmologisch konnotiert wird. *Mia tahmia* spielt auch im liturgischen Sammelbuch der Mandäer (*Qolasta*) eine wichtige Rolle. In der Oxforder Handschrift dieses Werkes wird gesagt:

> *qalaiun d-mia hiia*
> *d-apkin l-mia tahmia*
> *šapin u-naskin tuqna*
> *ašdin u-ramin durdia*
> „Die Stimme des lebenden Wassers ist es, / die das trübe Wasser verwandelt. / Es quillt an und nimmt Heiligkeit an, / es gießt und wirft die Trübung weg“, M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 187.

Die Verwendung der Verbalwurzel √*APK*, die in den magischen Texten gehäuft anzutreffen ist, deutet hier auf eine Adaptation der christlich-liturgischen Zelebration des Tauffestes hin, die bereits an anderer Stelle ausführlich untersucht wurde.[96] In diesem Zusammenhang wird ersichtlich, dass dieser Abschnitt polemisch gegen die christliche Auffassung gerichtet ist, dass durch das Kommen des Heiligen Geistes (in den mandäischen Schriftender böse weibliche Geist Ruha) das Wasser geheiligt wird.[97] Dass es sich hier um eine späte Spekulation handelt, bezeugt nicht nur diese

95 *man rman b-mia tahmia d-minaihun mitgibliḥ mhamblia minaihun mhamblia mitgibliḥ u-minaihun mitma tahmia*, Gs 41.10–12, „wer warf mich in das trübe Wasser, aus dem die Verderber gebildet werden[?] Daraus werden die Verderber gebildet und daher ist es trübe“, M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 458.

96 Siehe I. D. Băncilă, „Die Stellung der mandäischen Version des 114. Psalmes in *Qolasta*. Eine semantische Kontextualisierung“, in: R. Voigt (Hrsg.), *‚Durch Dein Wort ward jegliches Ding!‘ 2. mandäistische und samaritanistische Tagung zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*, MF 4, Harrassowitz, Wiesbaden, 2013, S. 3–44. Zum Verb √APK/HPK in der mandäischen Umdichtung des 114. Psalms der syrischen Taufliturgie siehe dort, S. 14–16.

97 Angemerkt sei, dass hier „die Stimme des lebendigen Wassers“ (*qalaiun d-mia hiia*) eine besondere Rolle spielt, was kontrastiv eine Stelle im Gy 84.14 f. in Erinnerung ruft: *alai alai qaria biša kulhun mia tahmia hun*, „Wehe, wehe ruft der Böse und alle Wasser trübten sich“, M. Lidzbarski, *Ginzā,* S. 85. Der Ruf Ruhas weist auf Jesu letzte Worte am Kreuz: *ab ab l-mahu qraitan Eil Eil Alahai l-mahu rahiqtan u-psaqtan u-šbaqtan b-eumqia d-arqa u-b-rpilia titaiata d-hšuqa u-litlia haila l-misaq ltam*, „Mein Vater, mein Vater, warum hast du

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Übernahme orientalisch-christlichen Gedankenguts, sondern auch die Bezeichnung „Jordan" für das (Tauf-)Wasser.[98]

Andere (jüngere) Stellen, an denen man dem Ausdruck *mia tahmia* begegnet, weisen deutliche Spuren einer völligen „Mandäisierung" auf, wie z. B. die kosmogonischen Passagen über Ptahil, der seine Hände im „trüben Wasser" wäscht und dadurch die „Verdichtung" (*msuta*, ein anderer Schlüsselbegriff mandäischer Kosmogonie) bewirkt.[99] Solche kosmogonischen Spekulationen setzen die scharfe Trennung zwischen dem trüben und dem leuchtenden Wasser voraus.[100] Im Gegensatz dazu wird das „schwarze Wasser" zu einem obskuren, nicht weiter erklärten und oft mit dem „trüben Wasser" verwechselten Element in der mandäischen Kosmologie.[101] Eine vollständige Dokumentation der Geschichte des Begriffes *mia tahmia* in den aramäischen judenchristlichen und gnostischen Literaturen fehlt bis heute.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass im Griechischen des manichäischen Kodex aus Ägypten der Ausdruck „trübes Wasser" als *terminus technicus* instrumentalisiert wird, dessen genauere Bedeutung weder im Kontext der erhaltenen Schrift noch im Umfeld des griechischen Sprachgebrauchs in Gänze nachzuvoll-

---

mich geschaffen? Mein Gott El El, warum entfernst du mich, schnittest du mich ab und ließest mich in den Tiefen der Erde und den unteren Nebeln der Finsternis, dass ich keine Kraft habe, dorthin emporzusteigen?", M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 127, Z. 11–14. Ausführlicher in I. D. Băncilă, „Die Stellung der mandäischen Version des 114. Psalmes", S. 8, Anm. 29.

98 *šibquih l-iardna d-mia hiia / u-asgun l-mia tahmia* (Gy 73.7 f.), „Sie verließen den Jordan lebenden Wassers / und gingen zum trüben Wasser", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 69. Um den Kontext dieser Stelle zu begreifen, sei hier auf ein umfangreicheres Zitat verwiesen: „Du sahest, dass sie das Haus des Lebens verlassen / und ihr Antlitz nach dem Orte der Finsternis gerichtet haben. / Sie verließen die Gesellschaft des Lebens / und liebten die Gesellschaft der Finsternis. / Sie verließen den Ort des Glanzes und des Lichtes, / gingen hin und liebten die nichtige Wohnung. / Sie verließen die Süßigkeit, / gingen hin und liebten die Bitterkeit. / Sie gingen hin und liebten die Bitterkeit, / an der keine Süßigkeit ist. / Sie verließen den Jordan lebenden Wassers, / und gingen zum trüben Wasser. / Zum trüben Wasser gingen sie, / gingen zur lodernden Flamme. / Sie verließen das lebende Feuer, gingen hin und liebten das verzehrende Feuer. / Sie liebten das verzehrende Feuer, / und liebten die lodernde Flamme", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 69 (= Gy 73.2–11).

99 *ptahil edh mša b-mia tahmia u-amar tihuia arqa kdd-huat bit rurbia kdd-ṭmaš edh had msutahuat* (Gy 94.23–25), „Ptahil wusch seine Hände im trüben Wasser und sprach: ‚Es werde eine Erde, wie sie im Hause der Gewaltigen ward'. Als er seine Hände eintauchte, bildete sich eine Verdichtung", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 99 f. Vgl. im *Johannesbuch*: *msuta man nimsi-lhd-lanipil b-mia tahmia* (Jb 243.8 f.), „Wer wird mir eine Verdichtung schaffen, damit wir nicht in das trübe Wasser fallen?", M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 232. Ptahil gilt auch als Verursacher des trüben Wassers: *u-mia tma u-la-nahria b-eda d-ptahil gabra d-abuih šadra mibnia šumia u-arqa* (Gy 268.1 f.), „das Wasser wurde trübe ohne zu leuchten durch die Hand Ptahils des Mannes, den sein Vater gesandt, Himmel und Erde zu erbauen" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 265).

100 „Ein Dualismus ist nur in dem Gegensatz von Leib und Seele sowie in dem andern von ‚lebendem' und ‚trübem' Wasser zu konstatieren", W. Brandt, *Die Mandäische Religion*, S. 64.

101 *arqa l-eil u-mia siauia hauia l-atita arqa* (Gy 269.1), „die Erde war nun oben und das schwarze Wasser war unter der Erde" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 266); *mia d-arqa d-etbun mia tahmia u-maia hiia* (Gy 297.24), „das Wasser der Erde, in dem trübes Wasser und lebendiges Wasser ist" (ebd., S. 294).

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ziehen ist. Erst wenn man diesen Ausdruck in den ostaramäischen Religions- und Sprachgebrauch „rückübersetzt", wird deutlich, dass dem Begriff *mia tahmia* bereits eine zentrale Rolle zugeschrieben wurde.[102] Das bedeutet, dass die frühe manichäische dualistische Lehre bereits in Manis Muttersprache, dem Ostaramäischen, eine Basis hatte.

2.4 Schlussfolgerungen

Die Lehre über das Wasser im Manichäismus stellt ein bemerkenswertes Ergebnis der mannigfaltigen manichäischen Strategien der Aneignung religiöser Vorstellungen der umgebenden religiösen Landschaft dar. In der griechischen Mani-Biographie, die bestimmte Wasserriten infrage stellt, wird nicht nur das Wasser zum Symbol religiöser Erkenntnis (γνῶσις), sondern die beiden metaphysischen Prinzipien der manichäischen Lehre finden sich in „Namen" für gegensätzliche Bestimmungen des Wassers wieder. In diesem Zusammenhang liefert der mandäische Ausdruck *mia tahmia* („erstarrtes/totes Wasser") einen wichtigen Anhaltspunkt für die Herausbildung der manichäischen dualistischen Lehre und ihrer Ausdrucksweisen, was Thema des 4. Abschnitts dieses Kapitels ist.

3. Die manichäische Taufe in der Lichtsäule und der mandäische kosmische Rumpf

Auch wenn es sich im Manichäismus nicht bloß um einen „ästhetischen Dualismus" (I. Gerschevitch) handelt, bringt der manichäische Mythos in vielerlei Hinsicht das Thema „Licht" zum Ausdruck. Zur Lichtmetaphorik gehört auch die manichäische Vorstellung von der eschatologischen Lichtsäule. Die Herkunft dieses Bildes hat weniger mit einem „Sonnenmythos" zu tun, wie man im 19. Jahrhundert in religionsvergleichenden Untersuchungen zu glauben pflegte,[103] und ist sowohl der biblischen

102 Vgl. auch das negative Bild des Wassers in den manichäischen Schriften, wie das schmutzige Wasser: *(kw) [š]wyd ʾ(wy) z(..)[..] ʾwd (ʾrwd)g ʿyg (m)[r](g) (ʿyr) ʾw xʾnygʾn ʿy(g) ʾb ʾbgnd kw (ʾg)[r] hʾn rhyg cxš(ʾ)[d] ʿyg (zw)d m(y)[rʾ](d)*, M 5566 und M 4501, V II,2–7, [Ge]het hin, (das) [...] und (den Schmu)tz des (Todes) schüttet (hinab) in die Wasserquellen, so dass, (wenn) jener Knabe (davon) trink[t], er (als)bald (sterbe)", W. Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, S. 73, § 1444–1448. Dazu auch das „Wasser des Vergessens oder des Wahnsinns" (ϵⲡⲁⲧ ⲙ̄ⲡⲗⲓⲃϵ) in Ps 7.14–17; 117.20 f., 57.21 f. (dazu siehe: J.-D. Dubois, „Mémoire et salut dans le Psaume manichéen du Bema 222", in: [D. Marguerat und J. Zumstein, Hrsg.], *La Mémoire et les Temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Le monde de la Bible 23, Labor et Fides, Genf, 1991, S. 277–286), sowie das Wasser der Sintflut in: Werner Sundermann, *Der Sermon vom Licht-Nous, eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version*, BTT 17, Akademie, Berlin, 1992, S. 75 (Text: S. 57 und 74, § 99).

103 Vgl. die umfassenden Aufsätze von W[ilhelm] Schwartz, „Der (rothe) Sonnenphallos der Urzeit. Eine mythologisch-anthropologische Untersuchung", in: *ZfE* 6 (1874), S. 167–188, zusammen mit den dazugehörigen „Nachträgen zu dem Aufsatz vom Sonnenphallos (S. 167 ff.)",

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Tradition[104] als auch der antiken philosophischen und kosmologischen Gedankenwelt nicht unbekannt.[105] Die religionsgeschichtliche Komplexität dieser Vorstellung hinsichtlich ihrer Herkunft und Funktion im Manichäismus würde eine eigenständige und ausführliche Untersuchung des Themas verlangen, was den Rahmen dieser Arbeit sprengte. Daher wird hier allein das ostaramäische Kolorit dieser Vorstellung diskutiert, als Prolegomena einer zukünftigen Analyse.

Die manichäische Lichtsäule ist nicht nur im kosmologischen oder eschatologischen Sinn zu verstehen, sondern stellt auch eine mythische Gestalt dar, indem sie personifiziert und mit dem „vollkommenen Menschen" gleichgesetzt wird. Eine manichäische Hymnehat sich darüber folgendermaßen geäußert:

> „Gesegnet und gepriesen werde diese machtvolle Kraft, der lichte und wohltätige Gott, der vollkommene Mann: Haus und Umhüllung für alle Seele, Weg und Pfad für alle lichten und die erlösten Seelen. Er werde gesegnet, auf dass sein lebensvoller Glanz auf die erwählte Kirche scheine, auf dass er uns Friede, Heil und Zuversicht in allen Landen schaffe. Er möge uns beschützen zu wunderbarer Freude, er möge wahrhaftig von uns allen dieses reine Gebet annehmen, diesen lebendigen Klang und (diesen) göttlichen Gesang. Auf ewige Zeit (sei es) so!"[106]

Für unsere Argumentation ist jedoch ein anderes Element dieser Vorstellung von Bedeutung, das in dem zitierten parthischen Hymnus nicht ausdrücklich benannt wird, nämlich die Wiederaufnahme des Themas der Taufe. Diese mag verwundern im Kontext der schroffen manichäischen Ablehnung der Wasser- und Taufrituale, so wie sie in der griechischen Mani-Biographie zum Ausdruck kommt.

3.1 Täufer und Wasser im Manichäismus

In der manichäischen Literaturwurde das religiöse Milieu, in dem Mani aufwuchs, mit dem Ziel polemischer Abgrenzung dämonisiert. Einen klaren Beleg dafür bietet

ebd., S. 409 f., sowie: „Nachträgliche Bemerkung zu dem Artikel über den Sonnenphallos der Urzeit", ebd., 8 (1876), S. 437 f.

104 Jean Daniélou, „Feuersäule (Lichtsäule, Wolkensäule)", in: *RAC* 7, Sp. 786–790; A. Böhlig, *Die Bibel bei den Manichäern*, S. 184 f.

105 vgl. Plato, *De re publica* X.616B und darüber Griet Schils, „Plato's Myth of Er: the Light and the Spindle", in: *AC* 62 (1993), S. 101–114. Dass der platonische „Mythos des Armeniers Er" zum Einflussbereich der iranischen Welt gehört, hat James R. Russell gezeigt, „The Platonic Myth of Er, Armenian Ara and Iranian Ardāy Wīrāz", in: *REArm* 18 (1984), S. 477–485 [= ders., *Armenian and Iranian Studies*, HATS 9, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009, S. 21–29]; A. Böhlig, *Die Bibel bei den Manichäern*, S. 184.

106 Nach: Hans-Joachim Klimkeit, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens, eingeleitet und aus dem Mittelpersischen, Parthischen, Sogdischen und Uighurischen (Alttürkischen) übersetzt*, ARWAW 79, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1989, S. 169.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

der gut erhaltene koptische *Kephalaion* § 6, in dem die „Täufer“ und ihre Religion unter den Einfluss des Wasserdämons[107] gestellt werden:

> ⲡⲡ̄ⲛⲁ ⲁⲛ ⲙⲡⲣⲣⲟ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲣⲭⲟⲛ ⲙⲡⲙⲁⲩ ⲡⲉ ⲡⲉⲓ ⲉⲧⲟ ⲛ̄ⲣ̄ⲣⲟ ⲙⲡⲟⲟⲩⲉ ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲟⲅⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲡⲗⲁⲛⲏ ⲛⲉⲓ ⲉⲧ⸢ⲧ⸣ⲙⲥ ⲙ̄ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲛ̄ⲙⲙⲟⲩⲓⲉⲩⲉ ⲉⲣⲉ ⲧⲟⲩϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⸢ⲙⲛ̄⸣ ⲡⲟⲩⲕⲁϩ⸢ⲧⲏⲕ⸣ ϩⲙ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲛ̄ⲙⲙⲟⲩⲓⲉⲩⲉ, *Keph* 33.29–32
>
> „Der Geist des Königs der Archonten des Wassers ist derjenige, der heutzutage herrscht in den Sekten (δόγμα) des Irrglaubens (πλάνη), welche taufen in der Wasser-Taufe (βάπτισμα), indem ihre Hoffnung (ἐλπίς) [und] ihr Vertrauen (gesetzt ist) auf die Wasser-Taufe (βάπτισμα)“, [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 33.

Dieser Text gibt die Wertung des griechischen Kodex gut wieder. Bemerkenswert ist die Aussage, dass der Wasserdämon, zusammen mit seiner von ihm beherrschten Religion, in der unmittelbaren Gegenwart lokalisiert wird: Derjenige, der heutzutage herrscht (ⲡⲉ ⲡⲉⲓ ⲉⲧⲟ ⲛ̄ⲣ̄ⲣⲟ ⲙⲡⲟⲟⲩⲉ). Das griechische Wort δόγμα im koptischen Text entspricht seiner Verwendung im griechischen Kodex – „Glaubensgemeinschaft der Täufer“ – (δόγμα τῶν βαπτιστῶν, CMC 11.3) und gibt möglicherweise Manis eigene Auffassung wieder, vgl. seinen Brief nach Edessa: Der Vater erbarmte sich derer, τοῖς ἑτοίμοις ἐκλεγῆται αὐτῶι ἐκ τῶν δογμάτων (CMC 65.1–3), „die bereit sind, sich für ihn aus den Religionen erwählen zu lassen“, wobei zwischen „Sekten“ (δογμάτα) und „Heiden“ unterschieden wird (vgl. das Zitat aus Manis „Lebendigem Evangelium“ in CMC 68.9 f.). Der Irrglaube (πλάνη) wird damit auch im griechischen Kodex erwähnt: Sein Vater λυτρώσασθαι ἐκ τῆς τῶν δογματιστῶν πλάνης (CMC 19.11–13), „erlöste [ihn] aus dem Irrtum des Sektierer“. Die „Hoffnung“ (ἐλπίς) wird in dem koptischen Text in ironischer und polemischer Wiese auf die Wassertaufe bezogen. Im Gegensatz dazu bezeichnet die „Hoffnung“ im griechischen Kodex immer die manichäische Religion, vgl. den Abschnitt über Mani in der Täufergemeinde nach dessen erster Offenbarung: σὺμ πλείστηι μηχανῆι καὶ ἐπιστήμηι περιῆλτον ἐν ἐκείνωι τῶι νόμωι διαφυλάττων τήνδε τὴν ἐλπίδα ἐν φρονήσει τῆι ἐμαυτοῦ (CMC 25.2–7), „mit größter Kunst und Umsicht wandelte ich in jenem Gesetz und bewahrte diese Hoffnung in meinem Herzen“. Das Wort „Wasser-Taufe“ (ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲛ̄ⲙⲙⲟⲩⲓⲉⲩⲉ), das im koptischen Abschnitt mittels des griechischen Begriffs βάπτισμα wiedergegeben wird, wird im griechischen Kodex sehr häufig mit derselben Bedeutung verwendet. Angemerkt sei trotzdem, dass im Kodex dieser Begriff, zusammen mit dem entsprechenden Verb (βαπτίζω), erst nach der 80. Seite, auf der ein Abschnitt des Βαραίης beginnt, Verwendung findet.[108]

---

107 In den mitteliranischen Texten haben die „Wasserdämonen“ (*ʾbyn dywʾn*) kosmologische Funktionen: Z. B. spenden sie Regen, vgl. *ʾbyn dywʾn • ʾdwryn dywʾn • wʾrʾn ʾwd wrwg ʾcyš ʾwzyhynd*, M 292 R II 1,4–6, „Von den Wasserdämonen ‚und‘ den Feuerdämonen gehen Regen und Blitz aus“, W. Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, BTT 4, Akademie, Berlin, 1973, S. 47, § 871–873.

108 Vgl. L. Cirillo, A. C. Mancini, A. Roselli (Hrsg.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Concordanze*, S. 37 f. Im Gegensatz dazu kommt ὁ βαπτιστής auf den ersten achtzig Seiten achtmal vor.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

In der iranischen manichäischen Literatur werden Manis Täufer mit dem Begriff *ʾbšwdgyft* / *ābšōdgīft* „die Täuferschaft“, lit. „die, die sich mit Wasser waschen“, erwähnt. Die parthischen Fragmente M 1344 + M 5910 sind in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung: Trotz ihres schlechten Zustands – mit Ausnahme einiger Wörter sind diese Fragmente kaum lesbar – kann man darin einen dem griechischen Kodex ähnlichen Teil der Lebenserzählung Manis erkennen:

[3–5 ʾb](šwd)gyft nm(r)[3–5]	[Täu]ferschaft (?) sanft [...]
[1–2](g) qwm ʾr bwd ʾyy •• (.)[2–4]	[...] ein Kabe warst du [...]
[1–2](.rʾ..) ngwrcyh [4–6]	[...] du taufst (?) [...]
[ ](ʾ)h •• ʾ[ ]	[...]
[ ](.) ʾw(.) [ ]	[...]
[ ](..) š(.) [ ]	[...]
[ ](.)š kd j(m)ʾn gd • [2–3]	[...] als die Zeit kam [...]
[ ](qy)rbkr • ʾwd ʾw	[...] Wohltäter. Und zu [...]
[ ] • ʾwd ʾrwʾnʾn	[...] sei. [...]
[ ] ••	[...] Und die Seelen [...]
[6–9](s)d hryst ʾwd	[...]
[12–16 ʾx]šyndyft	[Und im fünf]hundert[neun]und-
[6–9](.) ʾwd ʿs(twd) [4–6]	Dreißigsten [Jahr der Herr]schaft
[4–6](.)rynd ʾwʾs tw y(mg)	[Alexanders]
[7–9](.) •• ʾlxsʾ (..hr)ʾ(..)[ ]	[...] und gepriesen [...]
[ ](.)mnʾn (p)[ ]	[...] und dein (σύζυγος) (?)
[ ]•• (ʾ)c (m)[ ]	[...] Elchasaios [...]
[ ](.)g ʾ(w)[ ]	[...]
[2-3](hw fr)yʾng (drw)[d(?) 4–7]	[...]
(wʾxt) •• kw drwd (ʾb)[r tw 3–6]	[...] jener Geliebte Hei[l(?) ...]
rʾšt • cy ʾc[6–9]	Sprach: ‚Heil üb[er dich ...]
ʾc pydr •• m(rd)[6–9]	Wahrhaftig, das von [...]
ʾrdʾw wzrg •• dʾ[6–9]	Vom Vater, Mensch [...]
cy wrdgʾn •• ʾn(.)[6–9]	Großer Gerechter [...]
dʾd •• (ʾ)[ ]	der Gefangenen [...]
M 1344 und M 5190	gegeben. [...]’
	(W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, S. 19)

Neben den Schlüsselwörtern wie *ymg* (σύζυγος)[109] und *ʾlxʾ* (Ἀλχασαῖος) bietet die hier erhaltene Datierung der Vision Manis einen wichtigen Anhaltspunkt zur Einordnung dieses Fragments in der Lebenserzählung Manis: [...](*s*)*dhryst ʾwd* [...*ʾxš*]*andyft*,

109 Desmond Durkin-Meisterernst, *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, CFM Subsidia. Dictionary of Manichaean Texts 3.1, Brepols, Turnhout, 2004, S. 374a.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

„[Und im fünf]hundert[neun]unddreißigsten [Jahr der Herr]schaft [Alexanders]“, d. h. zwischen 25.3.228 und 12.4.229, was der Zeitangabe al-Bīrūnīs über die erste Offenbarung Manis entspricht.[110]

Die Verachtung der Wassertaufe wird an der oben zitierten Stelle durch das Verb *ngwrc-* zum Ausdruck gebracht, das, wie bereits von Werner Sundermann bemerkt wurde, auf eine pejorative Bedeutung der Wassertaufe hinweist: „niederschlagen = gewaltsam niederbeugen und untertauchen“.[111] In einem anderen Fragment wird dieses Verb, zusammen mit seiner nominalen Bildung (*ngwrcg*), nochmals verwendet, diesmal im Kontext einer klar negativen Bewertung der Wassertaufe:

[ ](...) [ ]	[...]
[ʾz](ʾr)yd hw gyʾn ky	er [ver]letzt jene Seele, die
(p)d ʿym ʾbyn ngwrcg	er durch diese Wassertaufe
(ng)wrcyd pd cy dynʾn	tauft, mit der die Religionen
[2–4]wg(?) wdyftgʾn	die [...] Verführten taufen
ngwrcynd	[...], das eigen
[3–5](d 3–4 k)y qxybyy	[...]
[ ](h ʾc)	(W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte*
M 5966 1. S, 1–7	*kirchengeschichtlichen Inhalts*, S. 19)

110 Vgl. al-Bīrūnī: „Mani, now, says in his book on the chapter of the coming of the prophet, that he was born in Babylonia *Anno Astronomorum Babyloniae* 527, i. e. *Anno Alex* 527, and four years after the beginning of the reign of the King Adharban, whom I believe to be Ardawan the Last. In the same chapter he says that he first received divine revelation when he was thirteen years of age, or *Anno Astronomoroum Babyloniae* 539, two years after the beginning of the reign of Ardashir the king of kings“, E. Sachau, *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the* Athār-ul-bākiya *of Albīrūnī, of 'Vestiges of the Past', collected and reduced to Writing by the Author in AH 390–1, AD 1000*, William H. Allen and Co., London, 1879, S. 118 (arabischer Text) und 190 (englische Übersetzung). Ausführlich zu den verschiedenen Zeitrechnungen in den manichäischen Texten siehe Michel Tardieu, „Le cycle duodécennal des révélations manichéennes et la datation de la chute de Hatra“, in: F. Briquel-Chatonnet, H. Lozachmeur (Hrsg.), *Proche-Orient ancien: Temps vécu, temps pensé. Actes de la table ronde du 15 novembre 1997 organisé par l'URA 1062 'Études Sémitiques',* Antiquités sémitiques 3, Jean Maisonneuve – Collège de France, Paris, 1998, S. 153–176. Im griechischen Kodex scheinen die zwei Offenbarungen Manis, laut al-Bīrūnīs Bericht, zusammengefasst worden zu sein: „Das im CMC verarbeitete, ebenfalls zwei Offenbarungen voraussetzende Traditionsmaterial ist dagegen von Baraies so angeordnet, als habe es nur eine, und zwar die zweite Offenbarung gegeben [...] Leider lässt sich nicht sagen, ob der vorliegende parthische Text mit dem *Fihrist* zwei Offenbarungen oder mit al-Bīrūnī nur die erste Offenbarung überlieferte“, W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, S. 18. In seinem *Fihrist* berichtet al-Nadim nur sehr knapp: „Mani sprach trotz seines Kinderalters weise Worte und als er das 12. Jahr zurückgelegt hatte, erhielt er nach seiner Äußerung von dem Könige der Paradiese des Lichts, und das ist seinem eigenen Ausdruck nach Gott der Erhabene, Eingebungen“, G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus aus dem* Fihrist *des Abū'l-faradsch Muḥammad ben Isḥak al-Warrāk, bekannt unter dem Namen Ibn Abī Jʿkūb an-Nadīm*, Brockhaus, Leipzig, 1862, S. 84.

111 Vgl. Desmond Durkin-Meisterernst, *Dictionary*, S. 241a.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Hier wird die Taufe ausdrücklich als Verletzung der (lebendigen) Seele (mittelpers. und parth. *ʾzʾr* „verletzen“)[112] bezeichnet, wobei das Verb *ngwrc-* diesen negativen Akzent zusätzlich betont.[113] Gemäß der Schrift *Šāburagān*, die Mani selbst für den König Šābur II. auf Mittelpersisch verfasst hat, entspricht diese Art der Verletzung dem Plan der Ur-Dämonin Āz,[114] die lebendige Seele zu quälen.[115] Das steht im Ein-

112 Ebd., S. 85a.

113 W. Sundermann: „Meine hypothetische Übersetzung des Abschnittes beruht auf der Voraussetzung, dass ein *Kephalaia* 33.29 ff. verwandter Gedanke vorliegt [...] Die Schlüsselwörter *ngwrc-* und *ngwrcg* müßten dann pejorative Bezeihnung für ‚taufen' und ‚Taufe' sein“, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, S. 90, Anm. 1. Das Wort *ngwrc-* kommt auch im parthisch-manichäischen Fragment M 5965, 1. S, 1, ohne einen lesbaren Kontext, vor: [*p*]*d hw ngwrcg ʿstyft*, „[z]u jener gewaltsamen Taufe“, ebd., S. 90, § 1418. W. Sundermann wies eine Verbindung mit Khotanesisch *kalj-,* „schlagen“ auf, vgl. ebd., S. 90, Anm. 1. Die Herkunft des Wortes ist bis heute umstritten, vgl. Johnny Cheung, *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, LIEED 2, Brill, Leiden, 2007, S. 238 f., wo eine Ableitung von **karč*, „to strike“ vorgeschlagen wurde, mit folgenden Erklärungen: „Parthian: (+**ni-*), Kothanese *uskaljāka-* ‚opener'; (+**niš-*) *naṣkalj-* ‚to drive away' “, S. 238, trotzdem „an Ir[anian] origin for these relatively isolated forms is doubtful“, ebd., S. 239. Das Wort ist vielmehr rätselhaft, und zwar insofern, als für eine iranische Sprache die (pejorative) Nuance für das Verb „eintauchen“ durch die Verbindung des Verbes „schlagen“ und des Nomens „Wasser“ gegeben war, wie z. B. in Pahlavi: *ābzan*, buddhistisch-sogdisch: *ʾʾwʾzh* oder *ʾʾwʾzk* [*āwaz*(*e*)] und manichäisch-sogdisch: *ʾʾwʾzy* „Teich, See, Sumpf“, vgl. Ilya Gershevitch, *A Grammar of Manichaean Sogdian*, PPS 16, Basil Blackwell, Oxford, 1961, S. 249 (*Addendum ad* § 1056). Zu armenisch աւազան /*awazan*/, „Becken“, aber աւազ /*awaz*/, „Sand“, siehe die Diskussion in Hrach K. Martirosyan, *Etymological Dictionary of the Armenian inherited Lexicon*, LIEED 8, Brill, Leiden, 2010, S. 149 f., sowie Vladimir Livshits, „Armeno-Partho-Sogdica“, in: *Iran and the Caucasus* 10 (2006), S. 83, Anm. 9: „Pahlavi *ābzan*, ‚bath' hardly corresponds to Sogdian *ʾwzh* [...] though the Classical New Persian *ābzan* with the meaning ‚pond' might be indeed a folk etymological adaptation of the latter. The Pahlavi form is a simple compound of *āb* ‚water', with the verbal stem *zan-* ‚strike, hit' (cf. Kurdish *āvē xistin* ‚to bath (lit. hit, strike the water)')“. In einer persönlichen Mitteilung wies Prof. D. Durkin-Meisterernst trotzdem solche Anspielungen aus philologischen Gründen zurück: „Sundermanns Deutung ist interessant, aber, da **kurc-* nicht im parthischen Material belegt ist, spekulativ“ (E-Mail vom 06. 08. 2013).

114 Siehe W. Sundermann, „The Zoroastrian and the Manichaean Demon Āz“, in: Siamak Adhami (Hrsg.), *Paitimāna. Essays in Iranian, Indo-European, and Iranian Studies in Honor of Hans-Peter Schmidt*, Costa Mesa California, Mazda Publishers, 2003, S. 328–338.

115 Vgl. *ʾwd ʾb ʾwd ʾdwr drxt ʾwd ʾwrwr znʾnd*, M 7983 I R ii,18–29, „und Wasser und Feuer, Bäume und Pflanzen schlügen“, Manfred Hutter, *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980–7984*, StOR 21, Harrassowitz, Wiesbaden, 1992, S. 95 (Text: S. 94, § 1112–1114); *ʾwd ʾb ʾwd ʾdwr ʾwd drxt ʾwd dʾm xwʿyš nʾp znyyd ʾwš byšyd*, M 7983 II R i, Z. 17–21, „und Wasser, Feuer, Bäume und die Geschöpfe, seine eigene Familie, schlägt und quält er“, ebd., S. 107 (Text: S. 106, § 1213–1217); *byc ny ʾb ʾwd ny ʾdwr ny drxt ʾwd ny dʾm pdyš šʾd ny bwynd • cyšʾn dwšmyn u ʾʾzʾrʾg bwyyd*, M 7983 II R i, Z. 25–30, „aber weder Wasser noch Feuer noch Bäume noch Geschöpfe werden durch ihn froh. Denn er wird ihr Feind und Quäler“, ebd., S. 107 (Text: S. 106, § 1221–1226): „beinahe wörtliche Ausführung des Plans der Āz [...], die die Menschen zur Sinnenlust verführt, damit die Menschen sich vermehren ‚und Wasser und Feuer, Bäume und Pflanzen schlugen' “, ebd., S. 114.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

klang mit der Ἀλχασαῖος-Erzählung im griechischen Kodex, in der der „Stifter des Gesetzes“ (ἀρχηγὸς τοῦ νόμου), der Täufer (CMC 94.10), sich zu waschen versuchte und eine Vision des Wassers hatte in Gestalt eines Mannes (εἰκὼν ἀνδρὸς, CMC 94.13), der ihn ansprach: οὐκ αὐ[τάρ]κως ἔχει τὰ ζῷά σου [πλή]ττειν με (CMC 94.16–18), „Ist es nicht genug, dass deine Tiere mich schlagen?“ Ähnlich, auf Seite 10 des Kodex, blutet und schreit das Gemüse: ἔκραζον δὲ καὶ ἀνθρωπείαι φωνῆι διὰ τὰς πλήξεις αὐτῶν (CMC 10.8–11), „sie schrien mit menschlicher Stimme unter den Schlägen“. Weitere Auskunft über die manichäische Polemik gegen die christliche Taufe dürfte das 130. Kapitel der *Kephalaia* geliefert haben, das aufgrund starker Zerstörung jetzt jedoch nicht mehr deutlich lesbar ist.[116]

Im Gegensatz dazu verwendeten die Manichäer in der Polemik gegen das zoroastrische Ritual *ab-zōhr*[117] andere, mildere literarische Stilmittel, vor allem das Wortspiel[118] und die Ich-Prädikation.[119] Das Fehlen einer direkten polemischen Zuspitz-

---

Vgl. die Unterweisung an den Manichäer in M 49 I V, Z. 4ff.: „und immer wieder soll er sich von Erde, Wasser, Feuer, Bäumen, Pflanzen und Getier aller Art fernhalten und sie (möglichst) wenig schlagen (verletzen): denn auch diese leben weiter (pflanzen sich fort) durch jenes Licht der Götter“, F. C. Andreas, W. B. Henning, „Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II“, in: *SPAW. Philosophisch-historische Klasse*, 1933, S. 307 [= W. B. Henning, *Selected Papers* I, AIr 14, Leiden / Teheran, S. 204, Z. 7 ff.]. Zum Verb „schlagen“ im Iranischen siehe Gilbert Lazard, „Le verbe persan *zadan* ‚frapper‘, ses constructions et ses emplois“, in: *StIr* 42 (2013), S. 7–21.

116 ⲉ[ⲡⲉⲓⲇⲏ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ϩ]ⲛ̣ⲃⲗⲗⲉⲉ̣ⲩⲉ̣ ⲉ̣ⲛ ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ϩⲛ̄ϭⲁⲗ̣ⲉⲩ̣[ⲉ ⲉⲛ] [...]ⲉ̣ⲧ̣ⲉ̣ ⲡⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟ̣ⲥ̣ ⲛ[...]ϫ̣[...]ⲙ̣ⲉϥ ⲙⲏ ⲧⲉⲧⲛϫⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲉⲛ ⲛ̄ϯϩⲉ̣ ⲡⲉⲧⲛ [...]ⲡ̣[...]ϫⲉ ⲡⲉϣⲁϥϫⲓⲱⲙⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲃⲁ̣ⲡ̣ⲧ̣ⲓⲥⲙ̣ⲁ̣ ⲛⲧⲉ̣[...]ⲛϥ̣[ϫⲓ ⲧ]ⲉ̣ⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧⲉⲓⲁ ⲛ̄ϥⲣ̄ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛ̄ϥϣⲗ̣[ⲏ]ⲗ̣ ⲡ[...] ⲡⲉ[ⲧ]ⲛⲁⲃⲱⲕ ⲁⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲣⲟ ⲛⲙⲡⲏⲟ̣ⲩⲉ̣ ⲡⲉⲧⲉ̣[ⲙ]ⲡⲉϥ [...]ⲉⲩⲭ̣[...]ⲉ ϩⲱⲱϥ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ̣ ⲛⲧ̣ⲁ̣ϥ ⲙ̄ⲡⲉϥϭ̣ⲱ̣[...]ⲛ[...] ⲙ̄ⲡⲉϥⲣ̄ⲛⲏⲥⲧⲉ̣ⲩⲉ̣ ⲛϥϣⲗⲏ̣ⲗ̣ [ⲡ]ⲉ̣ⲧⲙ̣ⲙⲉ̣[ⲩ ϩⲱϥ] ⲡ̣ⲉ̣ⲧ̣ⲛ̣ⲁ̣ⲧ̣ⲉ̣ⲗⲟ̣ ⲉ̣ⲛ ⲁⲧⲙⲛ̄ⲧ̣ⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̣ⲙ̣ⲡ̣ⲏⲩⲉ [...]ⲥ̣ ⲁⲣⲁⲓ̈ ϫⲉ̣ ⲛ[.]ⲙⲏ[.]ⲧ[.]ⲉ[.]ⲉ[...]ⲉ[.]ⲛϫⲱ[...]ϫⲟ[ⲟ]ⲥ ⲁ̣ⲕ̣ⲛ̣[...]ⲧ ϩⲱ[...] [...]ⲁ̣ⲣ[...] [...]ⲧ̣ⲛ[...]ⲁⲩϫ[...] ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛⲃⲁⲗ̣ⲟ̣ⲩ [...]ⲁ[...]ϥ̣ⲁ[...] ⲧ̣ⲉⲧⲛ̣̄ⲉⲩⲏ̣ⲁ̣ⲣⲓⲥⲧⲉⲓⲁ̣ ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲉϣⲟ̣ⲟ̣ⲡ̣ ⲛ̣̄[...][ⲛ]ⲏ̣ⲥⲧⲉⲩⲉ̣ [...]“ (es wurde auf die vollständige Wiedergabe der Leerstellen verzichtet), „Denn ihr seid keine Blinden, und ihr seid auch keine Lahmen [...] der Presbyter [...] Sagt ihr denn nicht so [in] eurem [...] Wer sich taufen lässt in dieser Taufe des [Wassers(?)] und [empfängt] die Eucharistie und fastet und betet, [dieser] [...] ist es, der eingehen wird ins Reich der Himmel. Derjenige aber, der [nicht(?)...] in dieser Taufe und der nicht [...] und hat nicht gefastet noch gebetet, jener (?) [dagegen] wird nicht aufsteigen (?) in das Reich der Himmel. [Jetzt nun (?) sage (?)] mir [...] sagen [...] und ihe werdet [...][durch (?)] eure Eucharisite, sondern (?) sie [...] fasten [...]“, Wolf-Peter Funk, *Kephalaia* I*, Lieferung 13–14* [Seiten 291–366], MHSMB 1, [Kohlhammer, Stuttgart, 1999], S. 308.7–22.

117 In einem mittelpersischen Fragment der *Rede der Lebendigen Seele*: *ʾn hyn ʾb ʿyg pscq kwm ʾbzwhr dyy(ʾ)d kw zwemnd bwʾn*, „Ich bin das geeignete Wasser, dass ihr mir das Trankopfer gebet, dass ich kraftvoll werde“, W. Sundermann, *Die Rede der Lebendigen Seele. Ein manichäischer Hymnenzyklus in mittelpersischer und soghdischer Sprache*, BTT 30, Brepols, Turnhout, 2012, S. 123, § 98mp (Text: S. 122, § 98mp; früher, auch von F. C. Andreas und W. B. Henning, „Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II“, S. 320 [= W. B. Henning, *Selected Papers* I, S. 217] ediert.

118 „[M]an beachte das Wortspiel: *zōhr-zōr*“, C. Andreas, W. B. Henning, „Mitteliranische Manichaica II“, S. 320, Anm. 4 [= S. 217, Anm. 4]; „ein gewiss gewollter Anklang“, W. Sunder-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ung der Terminologie wird in diesem Fall mit einer umfassenden Kenntnis der zoroastrischen Rituale seitens der Verfasser der Texte verbunden.[120] Der Grund für diese literarische Akzentverschiebung dürfte die Tatsache sein, dass die Manichäer vom hohen Ansehen des kosmischen Elements „Wasser" bei den Zoroastriern beeindruckt waren.[121] Das mag ein Merkmal eines „persischen/östlichen Manichäismus" sein,[122] da nur hier eine tradierte Kenntnis der zoroastrischen sowie der iranischen Lokalkulte vorausgesetzt werden kann. In Bezug auf zoroastrische Vorstellungen und Rituale wird die Sprache der manichäischen Schriften aber dann polemischer, wenn über metaphysische Prinzipien oder über die Kosmogonie gestritten wird.[123]

Diese unterschiedliche Stellung gegenüber den Wasserriten – einerseits ein zugespitzt-polemischer Akzent gegenüber den Täufersekten in Textmaterialien aus Ägypten, andererseits eine Hochachtung des iranischen Wasserkultus im Osten – hängt vom jeweiligen Zweck oder auch Ort der textuellen Überlieferung ab. Aufgrund des

---

mann, *Die Rede der Lebendigen Seele*, S. 171, *ad* 98.1.

119 Zur Ich-Prädikation in den manichäischen Texten siehe Iris Colditz „‚Autorthema', Selbstproklamation und Ich-Form in der alt- und mitteliranischen Literatur", in: Desmond Durkin-Meisterernst, Christiane Reck, Dieter Weber (Hrsg.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstags von Werner Sundermann*, BIr 31, Reichert, Wiesbaden, 2009, S. 27–64.

120 Für eine Diskussion der manichäischen Stelle im Kontext des mittelpersischen zoroastrischen Rituals siehe Mary Boyce, „*Āfaš-zōhr* and *āb-zōhr*", in: *JRAS* 1966, S. 100–118. Über das Wasser (und Feuer) im zoroastrischen Ritual siehe: William R. Darrow, „Keeping the Waters Dry. The Semiotics of Fire and Water in the Zoroastrian *Yasna*", in: *JAAR* 56 (1988), S. 417–442. Über die iranischen Wasserriten im Kontext der mesopotamischen Taufgebräuche siehe K. Rudolph, *Die Mandäer* II, S. 362–366, davon S. 362: „Irgendwelche Taufen im eigentlichen Sinne gibt es auch hier nicht. Was es gibt, sind kultische Ablutionen mit purifikatorischem und exorzistischem Zweck."

121 Über die rituelle Reinheit und das Wasser bei den Zoroastriern in lexikographischer Hinsicht siehe Mary Boyce, „*Pādyāb* and *nērag*: two Pahlavi Terms further reconsidered", in: *BSOAS* 54 (1991), S. 281–291, bes. S. 282–284. Das Auspeitschen des Flusses Helepontos durch Xerxes (Herodot VII.35) steht anscheinend nicht im Gegensatz dazu, so Andrea Piras, „Serse e la flagellazione dell'Ellesponto. Ideologia avestica e conquista territoriale achemenide", in: Antonio Panaino, Andrea Piras (Hrsg.), *Studi iranici ravennati I*, Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur 1, Mimesis, Milano-Udine, 2011, S. 111–138, mit einer anregenden Forschungsgeschichte zum Thema, S. 114–117. Zur avestischen Mythologie des Wassers siehe vor allem Jean Kellens, „Les saisons des rivières", in: Michael Stausberg (Hrsg.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001*, RGA Ergänzungsband 31, de Gruyter, Berlin, 2001, S. 471–480.

122 Westlicher" und „östlicher" Manichäismus werden in dieser Arbeit nur dann unterschieden, wenn voneinander abweichende Akzente in manichäischen Texten unterschiedlicher Sprachen und Provenienz festgestellt werden. Anzumerken ist, dass auch der „persische Manichäismus" als „östlich" (bezogen auf den Fundort der mitteliranischen manichäischen Texte) einzustufen ist.

123 Siehe W. Sundermann, „Manichaean Polemics against the Zoroastrian doctrine of Ohrmezd the Creator", in: Ali Ashraf Sadeghi (Hrsg.), *Tafazzoli Memorial Volume*, Tehran, 2001, S. 71–77, und Prods Oktor Skjærvø, „The Manichean Polemical Hymns in M 28 I", in: *BAI* 9, 1995 [1997], S. 239–255.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

schlechten Zustandes der Texte können solche Bestimmungen leider nicht mehr im Einzelnen rekonstruiert werden, wie etwa im Fall der zitierten mitteliranischen Überlieferung der Täufertexte. Dieses häufig zutage tretende Interesse am Thema „Wasser" zeigt, dass die Manichäer den Begriff „Wasser" nicht nur in einem polemischen oder verleumderischen Sinne verwendeten, sondern es für ihr eigenes theologisches System verwerteten. Um diesen Prozess besser nachvollziehen zu können, widmen wir uns nun der Diskussion über die Stellung der eschatologischen Lichtsäule im manichäischen System.

3.2 Die manichäische Lichtsäule und der mandäische kosmische Rumpf

Von den ersten 14 Zeilen des auf Seite 33 des griechischen Kodex beginnenden Τιμόθεος-Abschnittes sind nur einzelne Wörter rekonstruierbar: Es geht hier vor allem um einen μυστηρ[... (CMC 33.11)[124] und wahrscheinlich auch um „das Licht": φωτο[... (CMC 33.15), wobei auch das Adverb ποτὲμὲ[ν] („gelegentlich") vorkommt (CMC 33.12). Auf der folgenden Seite sind die ersten 9 Zeilen jedoch vollständig erhalten:

> τοῦ φωτὸς πατέρων καὶ πάντα τὰ γιγνόμενα ἐν τοῖς πλοίοις ἀπεκάλυπτέ μοι. ἀνέπτυξε δ'αὖ πάλιν τὸν κόλπον τοῦ κίονος καὶ τοὺς πατέρας καὶ τὰ σθένη τὰ ἀλκιμώτατα τ[ὰ ἀ]ποκρυπτόμενα ἐ[ν αὐτῶι τούτωι τ]ε καὶ[...] (CMC 34.1–10)[125]
>
> „der Väter des Lichtes und alles, was in den Schiffen geschieht, offenbarte er mir. Er enthüllte ferner den Schoß der Säule, die Väter und die überaus mächtigen Kräfte, die in [eben dieser Säule] verborgen sind und [...]" (*Der Kölner Mani Kodex,* S. 21).

Obwohl in der Erstedition noch nicht erkannt,[126] konnten die Herausgeber später in der unmittelbar darauffolgendenZeile [ὕ]ψος τοῦ [...] (CMC 34.11) erkennen und rekonstruieren, was den Sinn des unterbrochenen Satzes ergänzt: „die mächtigen Kräfte, die in [eben dieser Säule] verborgen sind und [zur] Höhe des [Vaters reisen] [...]".[127]

Die Ordnung der Themen, über die Mani in diesem Fragment von göttlicher Seite belehrt wird, ist keine zufällige. Nicht nur aufgrund der fragmentarischen Form des Textes lässt sich eine Systematik jedoch nur schwer erkennen. Einer, der dieses Hindernis zu beseitigen versuchte, ist der Kölner Papyrologe Reinhold Merkelbach (1918–2006), der die treibende Kraft hinter der ersten Edition des griechischen Kodex war[128] und im arabischen Bericht an-Nadīms über die Offenbarungen Manis und

124 Über das erhaltene μυστηρ[... in CMC 19.2 siehe G. J. D. Aalders, „Einige zusätzliche Bemerkungen zum Kölner Mani-Kodex", in: *ZPE* 34 (1979), S. 28.

125 R. Merkelbach ergänzt zu 33.1: περὶ τῶν] τοῦ φωτὸς vgl. R. Merkelbach, „*Manichaica* 8: Weitere Beiträge zum Kölner Mani-Kodex", in: *ZPE* 64 (1986), S. 56.

126 A. Henrichs, L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex" [I], S. 34.

127 A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 20 (Text) und 21.

128 Hinsichtlich seines Beitrags zur Erforschung des Manichäismus siehe Ludwig Koenen, „Papyrologie als Spezialdisziplin der Altertumskunde in Reinhold Merkelbachs Forschung und Lehre", in: *ZPE* 163 (2007), S. 3–12, vor allem S. 9–11; über seine Mitarbeit an der Erstedi-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

an der hier behandelten Stelle des griechischen Kodex eine ähnliche Struktur feststellte.[129]

Mani legte seinen Schülern Gebote auf …	Zu dieser Zeit, als ich aufwuchs [...] und
Die Gebote aber sind: der Glaube an die vier	Mysterien [...] Gelegentlich [...]
großherrlichen Wesenheiten: Gott, sein	κατὰ [τούτους τοὺς και]ροὺ[ς ...] καὶ [...]
Licht, seine Kraft und seine Weisheit.	μυστηρ[ι...] ποτὲ μέ[ν ...] φωτὸ[ς …]
فرض ماني على أصحابه عشر فرائض ... فالفرائض هي	
الإيمان بالعظائم الأربع الله ونوره وقوّته وحكمته ...	
Die Glaube an die vier großherrlichen We-	[9 Zeilen verloren]
senheiten [sind die folgenden:]	
الإيمان بالعظائم الأربع	
Gott – aber, dessen Name herrlich ist, ist der	[...] der Väter des Lichtes
König des Paradieses des Lichts	[... τῶν] τοῦ φωτὸς πατέρων
فاللهجلّاسمهملكجنانالنور	
Sein Licht ist die Sonne und der Mond	und alles, was in den Schiffen geschieht,
ونوره الشمس والقمر	offenbarte er mir
	καὶ πάντα τὰ γιγνόμενα ἐν τοῖς πλοίος
	ἀπεκάλυπτέ μοι
Seine Kraft sind die fünf Engel, der leise	Er enthüllte ferner den Schoß der Säule, die
Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser	Väter und die überaus mächtigen Kräfte,
und das Feuer	die in [...] verborgen sind und [zur] Höhe
وقوّته الأملاك الخمسة وهي النسيم والريح والنور الماء والنار	des [...]
	ἀνέπτυξε δ’αὖ πάλιν τὸν κόλπον τοῦ κίονος
	καὶ τοὺς πατέρας καὶ τὰ σθένη τὰ
	ἀλκιμώτατα τ[ὰ ἀ]ποκρυπτόμενα ἐ[ν αὐτῶι
Und seine Weisheit die geheiligte Religion…	τούτωι τ]ε καὶ [...ὕ]ψος τοῦ [...]φετε[...]λης
وحكمته الدين المقدس	[8 Zeilen verloren]
	(CMC 33.8–34.13)

Besonders wichtig für diese Struktur, die R. Merkelbach „das manichäische *Tetras*“ nennt, ist eine Reihe von Parallelen im östlichen Manichäismus: Sowohl die alttürkischen als auch die mitteliranischen und die chinesischen manichäischen Texte füh-

tion und Korrekturen des Kölner Kodex siehe ebd., S. 9 f.

129 Reinhold Merkelbach, „*Manichaica* 8“, S. 55 f.; *Mani und sein Religionssystem*, VRWAW 281, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1986, S. 39–50 = Exkurs I: „Das manichäische *Tetras*“ und zusätzlich: „*Manichaica* 4: Drei weitere Stellen des Kölner Codex“, in: *ZPE* 57 (1984), S. 74–76.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ren diese Einteilung und Einordnung der Hauptthemen der manichäischen Theologie und Heilskosmologie mit wenigen abweichenden Varianten fort.[130]

Hier soll uns vor allem die dritte Instanz dieses „dogmatischen" *Tetras* beschäftigen. Leider gibt uns der griechische Kodex allein keine Auskunft über die „Säule" (ὁκίων): Dieser Begriff tritt nur an dieser Stelle auf, allerdings mit einer Spezifizierung – Mani empfängt eine Offenbarung nicht nur über die„Säule" als solche, sondern auch über den „Schoß der Säule" (ὁκόλποςτοῦκίονος). Das Wort Schoß (ὁκόλπος) kommt nur noch einmal im Kodex vor, und zwar im Kontext einer eucharistischen Deutung einer Erzählung über ʼΑχασαῖος, der, als er sich anschickt zu pflügen, von der Erde angesprochen und beschuldigt wird und demzufolge „Brocken von jener Erde nahm, die zu ihm gesprochen hatte, weinte, sie küsste, sie an seine Brust nahm (ἐπέθηκετῶικόλπωι) und zu sprechen begann: ‚Dies ist das Fleisch und das Blut meines Herrn'" (δεξάμενος χοῦν ἐκ τῆς γῆς ἐκείνης τῆς λαλησάσης πρὸς αὐτὸν κλαίων κατεφίλησε καὶ ἐπέθηκε τῶι κόλπωι καὶ ἤρξατο λέξειν. αὕτη ἐστὶν ἡ σὰρξ καὶ αἷμα τοῦ κ(υρίο)υ μου, CMC 97.3–10, A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 69). Diese konkrete Bedeutung des Wortes „Schoß" (ὁ κόλπος) darf auch für den Ausdruck „Schoß der Säule" gelten: Es handelt sich demnach um das Innere der (kosmischen) Säule.[131]

Da der erhaltene Korpus manichäischer Schriften im Syrischen nur sehr fragmentarisch erhalten ist, lässt sich darin kein Beleg für diesen Begriff finden.[132] Doch wirft der Gebrauch dieses polysemischen *terminus technicus* auf ostaramäischem Gebiet Licht auf seine Bedeutung im Manichäismus. Im Ostaramäischen hat die Bezeichnung für „Säule", syr. ܐܣܛܘܢܐ, mand. *eṣṭuna*, auch die Bedeutung „Körper"[133] und ist dem Mittelpersischen entnommen.[134] Jedoch weist das genuin westsemitische Wort dafür (z. B. ugaritisch *gb*) denselben polysemischen Sinn auf.[135]

130 Siehe zahlreiche Belege bei R. Merkelbach, *Mani*, S. 42–50.

131 Man beachte, dass hier nicht der *terminus technicus* für „Säule", nämlich στύλος wie in den koptischen Texten benutzt wird. Vgl. S. Clackson, E. Hunter, S. Lieu (Hrsg.), *Dictionary of Manichaean Texts I: Texts from the Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin),* CFM Subsidia 2, Brepols, Turnhout, 1998, S. 83a. Zur Lichtsäule in koptischen und chinesischen *Manichaica* siehe: Paul van Lindt, *The Names of Manichaean Mythological Figures. A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources*, StOR 26, Harrassowitz, Wiesbaden, 1992, S. 176–181, und Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism*, S. 111–114.

132 Siehe Nils Arne Pedersen, John Møller Larsen, *Manichaean Texts in Syriac. First Editions, New Editions, and Studies*, CFM Syriaca 1, Brepols, Turnhout-Aarhus, 2013.

133 „[C]olumn, pillar, trunk, support, banner-pole, (metaphorically of) the body", R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 355b, sowie S. 345a, s. v. *ʿṣṭuna*.

134 Claudia A. Ciancaglini, *Iranian Loanwords in Syriac*, BIr 28, Reichert, Wiesbaden, 2008, S. 110, und Rudolf Macuch, *Zur Sprache und Literatur der Mandäer*, Studia Mandaica 1, de Gruyter, Berlin, 1976, S. 139 f.

135 Siehe Josef Tropper, „Ugaritisch *gb* ‚Rumpf, Körper'", in: *UF* 35 (2003) [In Memoriam André Caquot], S. 657–661, und Isaam K. H. Halayqa, *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite*, AOAT 340, Ugarit, Münster, 2008, S. 134.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Mit der Bedeutung „Körper" kommt *eṣṭuna* dort vor, wo der Abstieg der Seele in den Körper und der Aufstieg aus diesem angedeutet wird, wie in den zahlreichen und strukturell ähnlich aufgebauten Hymnen des *Linken Ginza* (zweites und drittes Buch).[136] Parallel zu *eṣṭuna* („Körper")[137] werden hier auch andere Ausdrücke verwendet, die den Abscheu der Seele beim Abstieg in den Körper wiedergeben.[138] Diese Texte der *Linken Ginza* weisen eine ältere Stufe der Entwicklung mandäischer Mythologie auf, in der das Böse (oder der böse Geist – *Ruha*) als Agent noch nicht beteiligt ist.[139] Mit derselben Bedeutung von „Körper" findet man das Wort *eṣṭuna* auch in „heilskosmologischen" Kontexten, diesmal im *Rechten Ginza*, wenn die Rede von einer körperlichen Offenbarung eines Lichtwesens ist.[140]

Im *Rechten Ginza* wird auch eine kosmologische Deutung von *eṣṭuna* referiert, nämlich an zwei polemischen Stellen: eine durch die Einfügung iranischer Götternamen bemerkenswerte Aussage über den göttlichen Demiurgen Ptahil, der die Welt

136 Inhaltlich wird nach der Einleitungsformel (*mana ana d-hia rbia mana ana d-hia rurbia*, Gs 38.19 und *passim* „Ein Mana bin ich des großen Lebens, ein Mana bin ich des gewaltigen Lebens") zuerst die Klage der Seele, dann die Offenbarung eines Lichtwesens und schließlich der Aufstieg der Seele zurück ins Lichtreich beschrieben. Gelegentlich wird in einigen Varianten, die stärker literarisch bearbeitet wurden, am Anfang, nach der Einleitungsformel, auch der Zustand der Seele und ihr Abstieg in den Körper plastisch beschrieben.

137 „[E]in Unterschied zwischen *ʿṣṭuna* und *pagra* lässt sich in den ältesten Texten nicht nachweisen; in den Kommentaren wird der erstere Terminus für den Körper des kosmischen Adam (*Adam kasia*) [verwendet]", K. Rudolph, *Theogonie*, S. 257, Anm. 2.

138 E. g.: wird die Seele geworfen in: „Geheimnisse und Winke" (*b-razia u-rimzia*, Gs 40.7); „das Leid der Welt(en)" (*qiras alma*, Gs 41.8; Variante: *qiras almia*, vgl. Jb 244.4; *qiras* καιρός? vgl. Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, S. xxx, 149); „böse Finsternis" (*b-hšuka biša*, Gs 41.9); „Haus der Vierten" (*bit arbiaha*, Gs 42.21 f.; gemeint ist das „Haus des Vierten Lebens"); „körperliche Gewand" (*b-lbuš pagria*, Gs 43.20 f., sowie 50.25); „Tibil, das Haus, das die Lügner gebaut haben" (*l-tibil baita d-šaqaria biniuia*, Gs 51.23); „in den finsteren Empörer" (*mardia haškia*, Gs 53.1); „in der öden Einöde" (*b-gaua d-hurba*, Gs 55.3); „in der Täuschung dieser Welt" (*l-zipa d-hazim alma*, Gs 67.19 f.); „im Hause der Planeten" (*bit šibiahia*, Gs 70.11, 72.22); „zwischen den Bergen" (*binia ṭuria*, Gs 71.23: „mit ihren unebenen schwierigen Wegen?", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 501, Anm. 1); „und in den Ort des Todes" (*u-b-atra d-muta*, Gs 71.24). Man beachte auch: „trübes Wasser" (*mia tahmia* = Welt, Gs 41.10) und sogar „Gefäß" (*mana*).

139 Vgl. K. Rudolph, *Theogonie*, S. 267. *anat lbuš d-lbušak ... eul u-dur-bḥ b-hazin eṣṭuna* (Gs 62.21–24) „Ziehe dein Gewand an ... tritt ein und wohne in diesem Rumpfe", (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 488; K. Rudolph, *Theogonie*, S. 265). Der Eintritt der Seele (*nišimta*) in den Körper (*pagra* / *eṣṭuna*) wird als Akt der Zustimmung eines Lichtwesens und nicht als Zwang des Bösen aufgefasst, vgl. K. Rudolph, *Theogonie*, S. 266. vgl. id., S. 267.

140 *u-hazin qam Šitil br adam u-ša rahmia rurbia u-la-ziṭia u-haizak šihla l-eṣṭuna d-bisra u-zma u-lbaš eṣṭuna d-ziua u-ṭarṭbuna ṭaba dakia d-nhura* (Gy 6.22–7.1) „darauf erhob sich Šitil, der Sohn Adams, und verrichtete ein großes, nicht kleines Gebet. Dann legte er den Rumpf von Fleisch und Blut ab und legte ein Gewand [auch *eṣṭuna*] von Glanz und einen vorzüglichen, reinen Turban von Licht an", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 427. Man beachte hier die Gegenüberstellung von zwei „Körpern" (*eṣṭunia*): einem aus Fleisch und Blut (*bisra u-zma*) und einem anderen aus Licht (*nhura*).

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ohne Säule aufgespannt hat[141], und die Erzählung über den Bau Jerusalems durch Ruha und die Planeten,[142] wobei, einigen Überlegungen Erik Petersons folgend, auch an eine Analogie zur Weltschöpfung zu denken ist.[143] Diese beiden Stellen ver-

141 *ptahil šliha d-gabreil šumh ,u-b-hailaihun d-hiia hibil u-šitil u-anuš d-hinun muhur u-ruš u-rast u-b-haila d-ptahil šliha' u-b-hailaihun d-hiia u-b-mimra d-abahath ngad šumia d-la-eṣṭuna u-msa arqa d-la-msuta* (Gy 286.9–13), „Ptahil der Bote, dessen Name Gabriel ist, ,und mit der Kraft des Lebens, sowie des Hibil, Šitil und Anoš, die Muhur, Ruš und Rast sind und mit der Kraft des Boten Ptahil' der mit der Kraft des Lebens und dem Worte seines Vaters den Himmel ohne Pfeiler ausgespannt und die Erde ohne Verdichtung gedichtet hat", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 284, und K. Rudolph, *Theogonie*, S. 198: „Kollektiv-Kosmogonie". Vergleiche dagegen: *ptahil mha eṣṭunia* (Jb 234.6), „Ptahil schlug Säulen ein", M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch,* S. 216, wobei K. Rudolph die Einfügung der „Säulen" in die Kosmogonie zu den „neuen Elementen" zählt, vgl. *Theogonie*, S. 211 f. Wie M. Lidzbarski erklärt, sind hinter den Namen „Muhur, Ruš und Rast" die iranischen Gottheiten Mithra, Rašnu und Sraoša zu erkennen, *Ginzā*, S. 284, Anm. 4. Man beachte, dass im mitteliranischen Manichäismus die Lichtsäule mit Sraoša identifiziert wird, vgl. „Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos", in: *AoF* 6 (1979), S. 100, und die entsprechenden Anmerkungen [= ders., *Manichaica Iranica* I, S. 126]. Zu Sraoša in der alt- und mitteliranischen zoroastrischen Literatur siehe: G. Kreyenbroek, *Sraoša in the Zoroastrian Tradition*, ORT 28, Brill, Leiden, 1985.

142 *hun šuba eṣṭunia d-kul harkta u-kadba minaihun hua* (Gy 331.20 f.), „die sieben Säulen entstanden, von denen alle Verkehrtheit und Lüge ausging", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 341. Hier entsprechen die sieben Säulen (*šuba eṣṭunia*) den sieben Planeten (*kukbia šuba*), vgl. kurz davor: *knap kukbia šuba u-haršia u-pudria abdia* (Gy 331.7 f.), „die Sieben Sterne versammelten sich und trieben Zauberei und Hexerei", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 340. Später im Text, wenn von der Zerstörung Jerusalems berichtet wird, werden die Säulen mit ihren entsprechenden Namen erwähnt: „Säule nach Säule warf ich hin und stürzte sie von ihrer Stätte herab. Ich zerstörte die Säule Usrael, die meinen Jüngern eine Verfolgung war. Ich zerstörte die Säule Jaqif, die am Tore Jerusalems stand. Ich warf die Säule Adonai nieder, die sich im Mittelpunkt Jerusalems erhob. Ich zerstörte die Säule Zatan, die an der äußeren Mauer stand. Ich warf die Säule Ṣihmai nieder, die an der inneren Mauer stand. Ich warf die Säule Karkum nieder, in der alle Engel hausten. Ich fesselte den großen Turm (*sahra*, Gy 333.15), in dem die Wächter des Ortes Jerusalem weilten", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 343. Die Namen der Säulen sind offenbar dämonisierte Gestalten der mandäischen Mythologie: Adonai, Usrael (= Israel), Zatan (= Satan), Karkum (Gy 126.17, 142.21, 282.23) usw. Man beachte hier das Wortspiel mit den beiden Bedeutungen von *sahra*, zugleich „Turm" und Bezeichnung einer Art Dämon, vgl. R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 31b, und G. Furlani, „I nomi delle classi dei demoni", S. 359–404.

143 Vgl. E. Peterson, „Bemerkungen zur mandäischen Literatur", in: *ZNW* 25 (1926), S. 245 f.: „Die Gründung Jerusalems durch Ruha und die sieben Söhne ist nichts anderes als die Gründung der Tibil, d. h. der irdischen Welt [...] Das Bild von den Säulen hängt nämlich [...] sowohl mit der Kosmos- wie mit der Aion-Vorstellung zusammen. Wenn also die Mandäer die Gründung Jerusalems auf Ruha und die Sieben zurückführen, so ist das nur eine andere Ausdrucksweise, um vom κόσμος und vom bösen Aion zu reden" (S. 245). Das zentrale Anliegen E. Petersons war es, die Argumente M. Lidzbarskis für den westlichen Ursprung der Mandäer und damit für eine Frühdatierung der mandäischen Quellen zu widerlegen. Die Auffassung E. Petersons wird auch durch eine Stelle in der mandäischen Gebetssammlung bestätigt, wo die Seele beim Aufstieg zu den Planeten auf die Frage „Woher kommst du?" folgendermaßen antwortet: *atina mn eṣṭunad-hu tibil šumh u-azilna aluat kimṣa ṭaba* (E. S. Drower,

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mitteln den Eindruck, dass die kosmologische(n) Säule(n) Teil einer Lehre waren, von der sich die mandäischen Verfasser bzw. Bearbeiter der Texte distanzieren wollten: einmal auf polemische Art und Weise (im Bericht über Ptahil) und einmal durch eine schlichte Dämonisierung des ganzen Schöpfungsprozesses (nämlich im Kontext der Erzählung über die Gründung Jerusalems). Die Gründe für eine solche Einstellung gegenüber der/den kosmischen Säule(n) verblassten mit der Zeit.[144] Diese Tatsache erweckt den Eindruck, dass die Säulen-Lehre in ihrer spezifisch kosmologischen Rolle kein genuiner Bestandteil der mandäischen religiösen Weltanschauung war, sondern erst später, möglicherweise als Folge einer Kulturbegegnung, entwickelt wurde.[145] Dies wird genauer fassbar anhand der mandäischen Stellen, an denen in der Polemik gegen den *zandikiia* (Manichäer) das Thema der Säule aufgegriffen wird.

3.3 Die Säulen-Thematik in der mandäischen anti-manichäischen Polemik

In den mandäischen polemischen Texten nimmt die Thematik der Säule eine wichtige Rolle ein. Gegen die Manichäer (*zandikiia*, *marmania/marmanaiia*[146]) und ihre

The Canonical Prayerbok, S. 493.19–21), „ich komme aus dem Körper, / Säule, dessen Name Tibil ist, und gehe zum guten *Kimṣa*". Über *kimṣa* siehe K. Rudolph, *Die Mandäer* II, S. 118, Anm. 2, und ausführlicher: *Theogonie*, S. 112, Anm. 2, sowie R. Maucuh, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary,* S. 213a-b.

144 In den auf später datierbaren Schriften wird *eṣṭuna* jedoch als kosmologisch relevantes Element tradiert, ohne dass eine nennenswerte Problematisierung dieser Tradition stattfindet. Vgl. *Diauan Abathur*: „Dies ist die Säule, die den Himmel stützt; es ist ein Vorhang (*sihupta*), der über Ptahil, zwischen ihm und Abatur ausgespannt (*ngida*) ist", (Text als Überschrift einer Zeichnung, in der wahrscheinlich Abatur dargestellt wird; Umschrift und Übersetzung bei K. Rudolph, *Theogonie*, S. 150, Anm. 1). Im Manichäismus demgegenüber, spielte die Lichtsäule eine wichtige Rolle in der Kosmologie, vgl. Antonio Panaino, „Visione della volta celeste e astrologia nel Manicheismo", in: *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi ‚Manicheismo e Oriente Cristiano Antico'*, S. 269–273 [= ders., *Sidera viva. Studi iranici di storia della mitologia astrale, dell'astronomia e dell'astrologia antica*, hrsg. Andrea Gariboldi, Paolo Ognibene, Velizar Sadovski, Mimesis, Milan-Udine-Paris, 2014, 2. Band, S. 561–565] und ders., „Manichaean Concepts in the Pahlavi Commentary of Māh Nyāyišn, par. 4?", in: *Studia Manichaica* V, S. 469 [A. Panaino, *Sidera viva* II, S. 594].

145 Die Vorstellung der Säule wird aber in der mandäischen esoterischen Deutungen jüngeren Datums aufgenommen und fruchtbar gemacht, sogar „gnostisch" in kosmogonischem Kontext gedeutet: so der *eṣṭuna*-Körper („Rumpf-Adam", K. Rudolph) als leblose materielle Schöpfung eines (unwissenden) Demiurgen, vgl. K. Rudolph, *Theogonie*, S. 256 f. In diesem Kontext verflucht das Lichtwesen, das den Adam belebt, den Schöpfer (*naṣba*), weil: *qra u-la-taqun alma eṣṭuna d-zipa qra qiria l-eṣṭuna zipa u-l-špinza baṭla* (Gs 47.5 f.) „er schuf und machte es nicht recht, bis er den falschen Rumpf schuf. Er schuf den falschen Rumpf und die nichtige Herberge", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 466. Zur mandäischen „Urmensch-Spekulation" siehe K. Rudolph, *Die Mandäer* I, S. 151–153, sowie *Theogonie*, S. 266, 273, 338, Anm. 1, sowie: E. S. Drower, *The Secret Adam. A Study in Nasoraean Gnosis*, Oxford University Press, Oxford, 1960, vgl. K. Rudolph: „Für das Mandäische sind diese Lehren, wie im Judentum, ein späteres Produkt; der *Ginzā* hat nur erste Ansätze dazu", Besprechung von E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions* (1960), in: *OLZ* 57 (1962), Sp. 276.

146 Hiermit folgen wir der Lesart Dan Shapiras, der die ältere, iranisch klingende, aber in diesem

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

„Säule des Truges“ (*eṣṭuna d-kadba*) wendet sich der mandäische Dichter in einem Gebet folgendermaßen:

> *aklia zandikiia d-el eṣṭuna d-kadba iatbia iatbia l-eṣṭuna d-kadba u-pasqilh l-ziraihun mn alma* (E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook*, S. 380.2–5),[147]
> „die *zandikiia*, die auf der Säule des Truges sitzen, haben sie [i. e. *zidkai*, meine Almosen][148] gegessen. Sie sitzen auf der Säule des Truges und schneiden ihren Samen von der Welt ab“.[149]

Ein fast wortwörtliches Echo dieser Stelle findet sich im *Rechten Ginza* XV.17, im Kontext einer Erzählung über die Jagd auf die weibliche dämonische Gestalt Ruha und ihre Söhne durch Manda d-Hiia. Wenn dieser sich Ruha und ihren Söhnen als göttliches Wesen offenbart, fallen sie „auf ihr Antlitz“, indem sie verschiedenen, von den Mandäern verachteten asketischen Gruppen gleichen:

> *damin l-šlutania d-mn hšuka l-nhura la-napqia damin l-ebilia d-manzaihun el burkaihun rmia manzaihun rmia el burkaihun d-mn dibra l-mata la-salqin damin l-zanduqin d-kadba d-el eṣṭuna d-kadba iatbia iatbia el eṣṭuna d-kadba u-ziraihun pasqi-lh mn alma damin l-ṣaimia d-ṣauta l-pumaihun rmilun* (Gy 355.16–22),
> „Nun gleichen sie den *šlutania*,[150] die von der Finsternis nicht zum Licht herauskommen. Sie gleichen den Mönchen, deren Haar ihnen auf die Knie herabfällt. Auf die Knie fällt ihnen ihr Haar herab, und sie kommen aus dem Felde nicht zur Stadt empor. Sie gleichen den Ketzern des Truges, die auf Säulen des Truges sitzen. Sie sitzen auf Säulen des Truges und schneiden ihren Samen von der Welt ab. Sie gleichen den Fastern, deren Munde Fasten auferlegt ist“, M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 374.

Kontext nicht eindeutige Wiedergabe M. Lidzbarskis *mardmania* korrigiert, vgl. D. Shapira, „Manichaeans (*marmanaiia*)“, S. 245.

147 Siehe auch die Textvariante in DC 3, in: E. S. Drower, „The Sacramental Bread (*pihtha*) of the Mandaeans“, in: *ZDMG* 105 (1955) S. 150 (Faksimile) und 133 (Transliteration).

148 Die englische Übersetzung lautet: „oblation“. Zu *zidqa* siehe: E. S. Drower, „*Zidqa* and *kana d*[-]*zidqa*“, *RSO* 32 (1957) [Scritti in Onore di Giuseppe Furlani], S. 397–402; Eric Segelberg, „*Zidqa brika* and the Mandaean Problem“, in: G. Widengren, D. Hellholm (Hrsg.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm August 20–25 1973*, Stockholm, 1977, S. 27–33; K. Rudolph, *Die Mandäer II*, S. 282–287.

149 Englische Übersetzung in: E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook*, S. 251: „*Zandiqs* (Manichaeans?), who rest on supports of falsehood ate it. On pillars of falsehood do they rest and cut off their seed from the world“, vgl. früher in: ead., „The Sacramental Bread“, S. 142, sowie ead., „Mandaean Polemic“, in: *BSOAS* 25 (1962), S. 445. Eine andere englische Übersetzung liefert D. Shapira, „Manchaeans (*marmanaiia*)“, S. 254 f.

150 Variante: *l-šlutinia*, vgl. M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 374, der auf Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, S. 139, Anm. 4, hinweist: „die Bedeutung von שאלותאניא ist nicht sicher, an eine Etymologie daher nicht zu denken“ (man korrigiere die Angabe dort: Gy 355.16, nicht Gy 335.16).

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Es ist offensichtlich, dass die *Ginza*-Stelle den Text des Gebetsbuches nachahmt. In der Gebetssammlung sind die *zandikiia* ausdrücklich genannt. Dieses Wort weist im Mittelpersischen auf die zoroastrischen exegetischen Kommentare des Avesta in Buchpahlavi hin.[151] Die negative und polemische Befrachtung dieses Begriffes wird schon im dritten Jahrhundert n. Chr. im Persischen Reich durch die Inschriften des zoroastrischen Großmagiers Kerdir, des Konkurrenten Manis am persischen Hof, bezeugt,[152] sodass seine Bedeutung etwa mit „Heterodoxen, die eine neue allegorische Erklärung zu Avesta bringen" (so C. Colpe)[153] wiedergegeben werden kann. Unter diesem Sammelbegriff für alle nicht-zoroastrischen religiösen Gruppen des Sassaniden-Reiches wurden auch später die „Manichäer" bekannt.[154] Für sich allein gibt dieser Begriff keinen Anlass zu einer (Früh-)Datierung der beiden mandäischen Texte,[155] weil er auch eine mandäische Entlehnung aus dem Arabischen sein kann.[156]

Mit dem „Abschneiden des Samens von der Welt" (*pasqilh̲ l-ziraihun mn alma*) wird im zweiten *Ginza*-Traktat (Gy II.1) die sexuelle Enthaltsamkeit verschiedener nicht mehr näher bestimmbarer asketischer Gruppen beschrieben.[157] Es ist bemerkenswert, dass an beiden Stellen die Manichäer als die, die auf den „Säulen des Truges" (*eṣṭuna d̲-kadba*) sitzen, eingeführt werden. Dieser Ausdruck, der mit dem davor erwähnten *zandikun d̲-kadba* in unmittelbarer Verbindung steht, deutet nicht auf

151 Siehe Alberto Cantera, *Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta*, Iranica 7, Harrassowitz, Wiesbaden, 2004, S. 1–13.

152 Siehe Philippe Gignoux, *Les quatre inscriptions du Mage Kirdīr. Textes et concordances*, Collection des sources pour l'histoire de l'Asie centrale pré-islamique 2.1 = StIr Cahier 9, Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, Paris, 1991, S. 60 (Text) und 69 f. (französische Übersetzung).

153 C. Colpe. „Kurze Charakteristik der Mani-, Bardesanes- und Esra-Forschungen, 1927–1967", in: Hans Heinrich Schaeder, *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*, hrsg. von C. Colpe, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, S. 253–282, hier S. 273, Anm. 10 [= C. Colpe, *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen: Einzelstudien und Versuch einer Zusammenschau*, WUNT 154, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, S. 129, Anm. 10].

154 Für die Geschichte dieses Begriffes in den islamischen Zeiten siehe Roberto Giorgi, *Pour une histoire de la zandaka*, Pubblicazioni della Facoltá di Lettere e Filosofia dell'Universitá di Pavia 52, La Nuova Italia Editrice, Florenz, 1989, sowie Melhem Chokr, *Zandaqa et zindiqs en Islam au second siècle de l'Hégire*, Institut Français d'Études Arabes de Damas, Damaskus, 1993, gut zusammengefasst in der Besprechung Éric Chaumonts, in: *RHR* 217 (2000), S. 301–305.

155 So Kurt Rudolph, „Das Verhältnis der Mandäer zum Manichäismus", in: *Grazer Theologische Studien* 16 (1994) [J. B. Bauer, H. D. Galter (Hrsg.), *Steirischer Herbst. Gnosis*] [= K. Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, S. 619 f.].

156 So Dan Shapira, „Manichaeans (*marmanaiia*)", S. 244 f.

157 *u-napqia mn bataiun u-hauin ebilia u-ebilata u-pasqi-lh̲ l-ziraihun mn hdadia u-enšia mn gubria u-gubria mn enšia u-pasqi-lh̲ l-ziraihun u-širbatun mn alma (*Gy 55,16–19) „sie verlassen ihre Häuser und werden Mönche und Nonnen. Sie hemmen ihren Samen von einander, die Frauen von den Männern und die Männer von den Frauen. Sie hemmen ihre Samen und ihre Nachkommenschaft von der Welt", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 374.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

eine extreme asketische Praxis hin (etwa das „Stylitentum“, so M. Lidzbarski),[158] sondern ist eher als Verspottung einer der manichäischen Lehren aufzufassen. Ein Widerhall dieser Einstellung ist die Dämonisierung der Säule als Wohnsitz der gefallenen oder bösen Seelen im elften *Ginza*-Buch:

> *apriši-lkun el hiia d-šadar hiia luataikun el muta u-el hšukad-škin u-šria hatam luataikun b-alma hinun luataikun daria muta u-hšuka nhura lit-laihun nišmata d-hatam kd napqia mn eṣṭuna d-hšuka d-qaimi-bh ruaha lit-laihun u-nhura lahazin u-mn hšuka napqin u-b-hšuka d-atutaiun mištiknia* (Gy 252.1–5),
> „Ich belehre euch über das Leben: das Leben sandte zu euch Tod und Finsternis, die sitzen zu euch und weilen dort bei euch in der Welt; bei euch wohnen sie. Tod und Finsternis haben kein Licht. Die dortigen Seelen finden, wenn sie den Rumpf der Finsternis, in dem sie weilen, verlassen, keine Linderung und schauen nicht das Licht. Sie verlassen die Finsternis und werden in der Finsternis, die unter ihnen ist, untergebracht“(M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 253).[159]

Entgegen der Theorie K. Rudolphs[160] verweist diese Passage wegen der Verwendung von Begriffen wie „Licht“ und „Finsternis“ und deren polemischer Nuancierung darauf, dass die manichäische Lehre hier einbezogen wird. In diesem Kontext ist der Hinweis auf die „Säule der Finsternis“ (*eṣṭuna d-hšuka*) keineswegs als ein zufälliger zu betrachten.Das Ganze wurde vielmehr so konstruiert, um einen polemischen Kontrast zu einheimischen (d. h. mandäischen) religiösen und/oder kosmologischen Vorstellungen hervorzuheben, was die Schussfolgerung rechtfertigt, dass den Mandäern der Begriff *eṣṭuna* bereits bekannt und für sie von Bedeutung war, jedoch eine andere (nicht kosmologische/eschatologische) Funktion für ihr eigenes religiöses System hatte.[161] Das wird zusätzlich anhand einer Analyse der mandäischen Vorstellung der Taufe in der Lichtsäule bestätigt.

158 M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 34, Anm. 3. Über die syrischen Säulenmönche siehe David Frankfurter, „Stylites and Phallobates. Pillar Religions in Late Antique Syria Author(s)“, in: *VC* 44 (1990), S. 168–198 und Sebastian Brock, „Early Syrian Asceticism“, in: *Numen* 20 (1973), S. 15–19.

159 Vgl. teilweise: K. Rudolph, *Theogonie*, S. 94

160 „Das Leben ist hier Ursprung von Licht und Finsternis [...] Noch jüngeren Spekulationen ist dann die Auffassung eigen, dass sich Licht und Finsternis ergänzen, Teile eines Ganzen bilden, Abbilder voneinander sind [...]“, K. Rudolph, *Theogonie*, S. 94, sowie S. 94–96 zu weiterer Literatur und mandäischen Textbelegen aus „esoterischen“ Traktaten. Die oben zitierte Stelle behandelt K. Rudolph, Schou Pedersen folgend (*Bidrag til en Analyse af de mandæiske Skrifter*, S. 199, Anm. 2), als „sekundäre Einschübe“, *Die Mandäer* I, S. [149–]150, Anm. 8. Einige Merkmale des Textes von Gy XI störten auch Mark Lidzbarski: „sein Inhalt zeigt einen solchen Mangel an Disposition und Klarheit, wie es in mandäischen Schiften selten ist. Ich hatte daher die Absicht, dieses Stück unübersetzt zu lassen. Ich entschied mich schließlich dennoch für eine Wiedergabe, da es besondere sprachliche Eigentümichkeiten aufweist, die zeigen, dass es in einem anderen Kreise als die sonstigen mandäischen Schriften entstanden ist“, M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 250. Jedoch können gerade sie als Zeichen einer älteren textuellen Tradition interpretiert werden, die im Laufe der Zeit von Kopisten nicht mehr als solche verstanden wird.

161 Es wurde die Vermutung geäußert, dass eine andere Beschreibung der Manichäer (Gy IX.1)

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

3.4 Die Taufe in der Säule der Herrlichkeit/Lichtsäule

In der koptischen manichäischen Literatur wird das Thema der Säule oftmals mit der Taufe verbunden: Die himmlische Taufe der gläubigen Manichäer („Taufe des Lebens", ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲡⲱⲛϩ) findet *post mortem* in der „Säule der Herrlichkeit" (ⲡⲥⲧⲩⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲁⲩ) statt, die mit dem „vollkommenen Menschen" (ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧϫⲏⲕ) identifiziert wird. Die Wiederaufnahme des Bildes der Taufe in diesem Kontext mag überraschen, wenn man sich die negative Stellung der Manichäer gegenüber der Wassertaufe, die am deutlichsten im griechischen Kodex entfaltet ist, in Erinnerung ruft. Trotzdem hat das Symbol der Taufe in der breiteren manichäischen Literatur eine präzise Verwendung gefunden. Weil von einer tatsächlichen rituellen Handlung des Untertauchens im Wasser bei den Manichäern keine Rede sein kann,[162] beziehen sich die manichäischen nicht-polemischen Stellen über die Taufe stets entweder auf das postmortale Schicksal der gerechten Seele oder auf endzeitliche kosmische Ereignisse.[163] Die positive semantische Befrachtung des Begriffes βάπτισμα oder seines koptischen Synonyms ⲱⲙⲥ[164] in diesem eschatologischen Kontext wird durch folgende Stellen bestätigt:

> ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ [ϣⲁⲡ]ⲧ ⲁⲣⲁⲕ ⲛ̄ⲅⲗⲁⲙ ϫⲁⲕⲛⲉⲧ ϩⲛ̄ⲛ̄ⲙⲟⲩ ⲛ̄ⲓⲱⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲧⲩⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲁⲩ, Ps 103.34 f., „O Erlöser, Sohn Gottes, [emp-

eine polemische „Parodie" der manichäischen Lichtsäule beinhalte, vgl. D. Shapira, „Manichaeans (*marmanaiia*)", S. 246. Der Text lautet: *kd maita ruhaiun damin l-didbia d-iatbia el duda saliq habla maṭi-lun u-šahlia ganpaiun u-miṭarpia u-naplia* (Gy 228.14–16), „Wenn ihr Geist stirbt, gleichen sie den Fliegen, die auf einem Topfe sitzen. Der Dampf steigt empor und gelangt an sie, sie verlieren ihre Flügel, werden getroffen und fallen hinein", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 229, vgl. Gy V.3: *ruha u-mšiha šibiahia damin l-didbia d-el puma d-duda iatbia u-mn habla d-maṭi-lun miṭarpia ganpaiun d-b-gauh d-duda* (Gy 188.15–19), „Ruha, Christus und die Planeten gleichen Fliegen, die auf dem Rande eines Topfes sitzen. Ihre Flügel werden vom Dampfe getroffen, der an sie herankommt, so dass sie in den Topf hineinfallen", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 190.

162 Schlussfolgerungen zu ziehen über das tatsächliche Vorkommen eines solchen Ritus in den manichäischen Gemeinden (wie z. B. G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, UB 57, Kohlhammer, Stuttgart, 1961, S. 100–104) ist verfehlt. Augustins Angaben über eine manichäische Taufe sind von seiner christlichen Erfahrung mit der zentralen Stellung der Taufe beeinflusst.

163 Siehe z. B.: [...] ⲛ̄ⲟⲩⲱⲙⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲃⲉ ⲡⲉⲧⲉϣⲁⲩϫⲓⲧⲟ ⲛ̄ⲥⲓ ⲛ̄ⲃⲁⲓⲕⲗⲁⲙ, Ps 58.27, „[Das? ...] einer heiligen Taufe, das die Bekränzten empfangen werden", Gregor Wurst, „Initiationsriten im Manichäismus", in: D. Hellholm, T. Vegge, Ø. Norderval, C. Hellholm (Hrsg.), *Ablution, Initiation and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 176 I, de Gruyter, Berlin, 2011, S. 148. Über den Siegeskranz siehe Andrea Piras, „Sulla gioia e sul diadema. Interazioni culturali fra Zoroastrismo, Manicheismo e Vicino Oriente", Carlo G. Cereti, B. Melasecchi, F. Vajifdar (Hrsg.), *Varia Iranica*, SOR 97. Orientalia Romana 7, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rom, 2004, S. 183–211. Man beachte, dass die Taufe in diesen Kontext miteinzubeziehen nur den koptischen manichäischen Quellen eigen ist.

164 „to dip, to sink", *Dictionary of Manichaean Texts* I, S. 153b.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

fange] mich eiligst bei dir. Wasche mich mit den Taufwassern der Säule der Herrlichkeit" (S. Richter, *Aufstiegspsalmen*, S. 162).

ⲡⲥ]ⲧⲩⲗⲟⲥ ⲉⲧⲟⲓ ⲛ̄ⲉⲁⲩ [ⲉⲧⲉ] ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲭⲏⲕ [ⲧϩⲓ]ⲕⲱⲛ ⲙ̄ⲡ[...] [ⲡⲃ]ⲁⲡⲧⲓⲥⲙ[ⲁ ⲙ]ⲡⲱⲛϩ [ⲡⲙ]ⲁⲛⲭⲱⲕⲙⲉ ⲛ̄ⲙ̄ⲯⲩⲏⲁⲩⲉ, Ps 139.19–23 „Die geehrte Säule, die der vollkommene Mensch ist, das Bild der/des [...], die Taufe des Lebens, der Reinigungsort für die Seelen".

ⲁⲉⲓⲭⲱⲕⲙ̄ ϩⲛ̄ ⲡⲥⲧⲯⲗⲟⲥ ⲁⲩⲭⲁⲕⲧ ϩⲙ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲭⲏⲕ ⲉⲃⲁⲗ, T.Kell.Kopt 2, A5.127 f.[165] – „ich wusch mich in der Säule, und ich wurde vollendet im Vollkommenen Menschen", G. Wurst, „Initiationsriten", S. 148.

ⲡⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ϩⲱⲱϥ [ⲉⲧϩⲛ]ⲧⲁⲏⲣ [ϥ]ⲁϯ ⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥϣⲁⲙⲧ ⲛ̄ⲏⲙⲁⲧ ⲡⲃⲁⲧ[ⲓ]ⲥⲙⲁ ⲛ̄ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲉⲣⲁⲭⲓⲧϥ ϩⲛⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧ[ⲭⲏⲕ ⲛ]ⲫⲱⲥⲧⲏⲣⲛⲁⲭⲱⲕ ⲙ̄ⲙⲟ ⲛ̄ⲥⲉⲭⲓⲧⲉ ⲁⲧⲉⲙⲛ̄ⲧ[ⲣⲣⲟ], Ps 22.12–15, „der Richter selbst, d[er in] der Luft ist, er wird dir seine drei Geschenke überreichen; die Taufe der Götter im [Vollkommenen] Menschen wirst du sie empfangen; (und) [die] (Himmels-)Erleuchter werden dich vollenden und in dein [König]reich geleiten", G. Wurst, *Das Bemafest*, S. 193.[166]

Es ist bemerkenswert, dass die koptischen Manichäer die eschatologische Lichtsäule, als Ort der *post-mortem*-Taufe der Seelen, mit dem „vollkommenen Menschen" gleichsetzen.[167] Hier sei allein darauf hingewiesen, dass die Auffassung einer *post-mortem*-Taufe der guten Seelen auch in den mandäischen Schriften älteren Datums (wie *Linke Ginza*) belegt ist:

165 Iain Gardner (Hrsg.), *Kellis Literary Texts* 1, DOPM 4, Oxbow Books, Oxford, 1996, S. 14.

166 G. Wurst, *Das Bemafest der ägyptischen Manichäer,* ASKÄ 8, Oros, Altenberge, 1995.

167 Alexander Böhlig äußerte die Meinung, unter Verweis auf *Epheserbrief* 4.11–13, dass hier „Mani die Idee der Vollkommenheit [...] im Sinn der Einheit der Gemeinde [übernimmt]. Er betrachtet den vollkommenen Mann als eine kollektive Einheit der Seelen, speziell wenn sie zum Mond streben, in dem ja Jesus wohnt", „Der Manichäismus und das Christentum", in: A. Böhlig, C. Markschies (Hrsg.), *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani, sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi*, BZNW 72, de Gruyter, Berlin / New York, 1994, S. 265–282 [= A. Böhlig, *Die Bibel bei den Manichäern und verwandte Studien*, hrsg. von P. Nagel und S. G. Richter, NHMS 80, Brill, Leiden, 2013, Aufsatz III: S. 173–191, hier S. 184]. Vgl. davor F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees. Donnellan Lectures for 1924*, Cambridge University Press, London, 1925, S. 43. Darüber hinaus sollte man auch die alttestamentliche Auffassung von Licht- oder Wolkensäulen als Ausdruck der Herrlichkeit Gottes heranziehen, vgl. Thomas Wagner, *Gottes Herrlichkeit. Bedeutung und Verwendung des Begriffs* kābôd *im Alten Testament*, SVS 151, Brill, Leiden, 2012, und spezifischer: Erhard Blum, „Die Feuersäule in Ex 13–14 – Eine Spur der ‚Endredaktion'?", in: R. Roukema (Hrsg.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, CBET 44, Leuven, 2004, S. 117–137 [= E. Blum, *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vorderen Propheten*, hrsg. von W. Oswald, FAT 69, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, S 137–156]. Über die Säulenspekulationen in der jüdischen Mystik siehe Moshe Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, PI 2, Central European University Press, Budapest, 2005.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> *qam sliq l-bit hiia ašig b-iardna u-niṭruih ašig u-niṭruih b-iardna iaminun asim elh ṣibuih b-maṣbutun u-b-mamlalun dakiia u-qaimuih* (Gs 65.23–66.1), „er erhob sich und stieg zum Hause des Lebens empor, sie wuschen ihn im Jordan und behüteten ihn. Sie wuschen ihn und behüteten ihn im Jordan, sie legten ihre Rechte auf ihn. Sie tauften ihn mit ihrer Taufe und festigten ihn durch ihre reinen Worte", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 492.

Die Akteure dieser Szene und deren liturgischer Sitz im Leben bleiben unbestimmt,[168] jedoch ist es wichtig anzumerken, dass religionsgeschichtlich gesehen eine posthume Taufe der Seele ein wichtiger (und archaischer) Bestandteil des mandäischen *masiqta*-Rituals („Totenmesse") ist,[169] gleich dem koptischen Manichäismus, wo explizit dieser Vorstellungskomplex in Bezug auf ein kultisches Vorgehen bezeugt wird.[170]

168 Zur mandäischen Topographie des Jenseits ist im Hinblick auf die mandäische postmortale Taufe der Seele anzumerken, dass an anderen Stellen derselben Hymnensammlung (*Ginza smala*) von „Wasserbächen" ([*h*]*apiqia mia*) die Rede ist: *liqṭan b-pras iamin u-hapqia mia abran* (Gs 78.10; 90.7 f.; 101.15; 115.20 f.), „er fasste mich bei der Fläche meiner Rechten und führte mich über die Wasserbäche", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 510, 527, 542 und 562. Sie haben eine wichtige Rolle bei der Bestimmung der Grenze zwischen Lichtreich und diesseitiger Welt, vgl. M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 67, Anm. 2, der darin einen genuin aramäischen Ausdruck, der aus dem Alten Testament übernommen ist, zu erkennen glaubt (vgl. Joel 1.20), auch ders., *Das Johannesbuch*, S. xvi, Anm. 1. Die erste wissenschaftliche Behandlung der jenseitigen „Wasserbäche" stammt von Wilhelm Brandt, „Das Schicksal der Seele nach dem Tode, nach mandäischen und parsischen Vorstellungen [I]", *JbPT* 17 (1892), S. 427–429. S. A. Pallis vertritt die Meinung, dass die Vorstellung einer *hapikia mia* unter christlichem Einfluss durch den „Jordan" ersetzt wurde: „now it is absolutely certain that the name 'Jordan' was introduced together with the Christian figure of John the Baptist and consequently it has replaced the ancient name of the waters of baptism. And I believe that our text [i. e. Jb 206.7 f.] gives us the right to conclude that this name was [*hapikia mia*]. The literal meaning of the ancient name of the waters of baptism is ‚the powerful, strenght-giving waters'; so I think I am justified in calling them ‚the waters of Life'", S. A. Pallis, *Mandaean Studies*, S. 24. Es wird zumindest in einem eschatologischen Kontext des *Johannesbuches* bestätigt, dass die „Wasserbäche", die als „Jordan" an dieser Stelle genannt werden, der Taufe der Seelen dienen: *ana qraitinun l-hapiqia mia iardna d-nišmata b-gauh miṣtiban*, Jb 206.7 f., „Ich habe die Wasserbäche geschaffen, den Jordan, in dem die Seelen getauft werden", M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 199.

169 „Die Seele ist im tiefsten Sinn Täufling und Teilhaber der Taufe bzw. des Jordans. In der Taufe geht es um die Seele [...] Die Taufe ist Voraussetzung für den Aufstieg der Seele nach dem Tode: *Masbuta* und *Masiqta* gehören zusammen [...] Die Taufe [ist] auch in der Totenzeremonie von zentraler Bedeutung: sie bildet ja den wesentlichen Unterpfand des Heils neben Zeichen bzw. Siegel und Name. Die Verbindung der Taufe mit dem Masiqta gehört demnach zum ältesten urspünglichen Bestandteil der Totenzeremonie", K. Rudolph, *Die Mandäer* II, S. 94, 97, 270. Für eine religionsgeschichtliche Einordnung siehe: Erik Peterson, „Die ‚Taufe' in der Acherusischen See", in: *VC* 8 (1954), S. 1–20 [= E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Herder, Rom / Freiburg / Wien, 1959, S. 310–332].

170 In seiner Analyse dieses Teils der koptischen manichäischen Hymnen hat S. Richter bereits mehrmals Bezug auf das mandäische Material genommen, *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides,* S. 61–69. In die gattungsmäßig als „esoterisch" zu bezeichnenden späteren mandäi-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

An der oben zitierten Stelle aus dem zweiten manichäischen koptischen Papyrus aus Kellis (T.Kell.Kopt 2, A5.127) steht jedoch ausdrücklich: „ich wusch mich *in* der Säule“ (ⲁⲉⲓϫⲱⲕⲙ̄ ϩⲛ̄ ⲡⲥⲧⲩⲗⲟⲥ), was den Eindruck vermittelt, dass es sich tatsächlich um eine „Wassersäule“ handelt, in der man sich waschen/taufen kann. Diese Vorstellung erinnert an die Stelle im griechischen manichäischen Kodex, wo vom „Schoß der Säule“ (ὀκόλποςτοῦκίονος) die Rede ist, der Mani offenbart wird. In der mandäischen Literatur ist dieses Bild häufig anzutreffen, wie z. B. im liturgischen Hymnenbuch (*Qolasta*):

> *hak eṣṭuna d-mia d-iuaria nibirkak* [...] *nibirkak hak eṣṭuna d-šria b-aiar etithd-kulhun eutria d-arqa d-aiar minh dilh hun u-elh dilh sagdia u-mšabia hu* (E. S. Drower, *TheCanonical Prayerbook*, S. 448.10 f. und 14–17)
> „diese Säule des weißen Wassers wird dich segnen [...] diese Säule wird dich segnen, die im jenseitigen Äther wohnt, und davon alle Uthras der Welt des Äthers entstanden sind und sie verehren und preisen“.[171]

Hier wird „die Säule des weißen Wassers“ (*eṣṭuna d-mia d-iuaria*) personifiziert, wie an anderen Stellen im Hymnenbuch, wo sie als „König, Große Säule“ (*malka eṣṭuna rba*) verherrlicht wird,[172] zuweilen sogar als „Vater (der Große)“ (*mara d-*

schen Schriften wird die Vorstellung der Schaffung eines (himmlischen) Körpers (wiederum *eṣṭuna*) für die Seele durch das Totenritual reichlich bezeugt. Vor allem in Schriften wie: *Alf trisar šuialia*, *Alma rišaia rba* und *Alma rišaia zuṭa*, vgl. E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions* und *eadem*, *A Pair of Naṣoraean Commentaries. Two Priestly Documents: the Great ‘First World’ and the Lesser ‘First World’,* Brill, Leiden, 1963. Siehe die Besprechungen K. Rudolphs in *OLZ* 57 (1962), Sp. 273–278 und 61 (1966), Sp. 251–253. Über solche Vorstellungen siehe: E. S. Drower, *The Secret Adam*, S. 74–80 und die Besprechung R. Macuchs in *OLZ* 56 (1961), S. 380–387, sowie: E. S. Drowers Besprechung von K. Rudolph, *Die Mandäer II*, in: *OLZ* 59 (1964), Sp. 477–479. Man beachte die Zweifel K. Rudolphs gegenüber einer Frühdatierung solcher Spekulationen: „Lady Drower versucht [...], die esoterische Naṣoräerweisheit (*naṣiruta*) bis in das 1. nachchristliche Jahrhundert zu verlegen, was nur für einige Elemente zutreffen mag, keinesfalls aber für das ganze System der jüngeren Kommentare, die zugleich den Stand einer Klerikalisierung der mand[äischen] Religion kennzeichnen“, *Die Mandäer* II, S. 275, Anm. 6; „Die Texte gehören nicht zur älteren mandäischen Literatur, sondern zur jüngeren [...] Periode [...]: Unsicherheit im Grammatischen, krampfhafte Bewahrung der alten, nicht mehr lebenden Sprache, stärkeres Eindringen von Femdwörter und neue Formen. Dem entspricht religionsgeschichtlich, dass eine ganze Reihe älterer Vorstellungen zurücktreten, dafür aber neue und jüngere das Feld beherrschen: der starke Ritualismus (verbunden mit einer Klerikalisierung), Mikro-Makrokosmos- bzw. Urmensch und Buchstaben-Spekulationen, Vater-Mutter-Dualismus, die Rolle des ‚Womb‘ (*marba*) = Welt [...]“, id., in: *OLZ* 57 (1962), Sp. 275.

171 Auch von K. Rudolph, *Theogonie*, S. 150, Anm. 1, teilweise übersetzt.

172 *u-zakuta nihuila-k malka eṣṭuna rba* (E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook*, S. 140d.15 f.), „und Sieg sei dir, König, Große Säule“. Englische Übersetzung in E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook*, S. 105 f. Die Erklärungen, die Lady Drower an dieser Stelle bietet, setzen mandäische „esoterische“ Spekulationen voraus, was für diesen Text nicht unbedingt nötig ist, ebd., S. 106, Anm. 1.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

rabuta), mithin als höchste mandäische Gottheit.[173] Demgegenüber übernimmt im *Rechten Ginza* das „Wasser der Glanzsäule" (*mia d-eṣṭun ziua*)[174] eine kosmologische Funktion: Es trennt Finsternis vom Geschöpften.[175]

> *mn lhil lhil qaiimna b-eṣṭun kasia d-b-aiar etita triṣ* (Gy 372.19 f.),
> „Jenseits, jenseits stehe ich da, in der verborgenen Säule, die im breiten Äther ausgerichtet ist", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 399.

Die hier benutzte lokative Präposition *b-*[176] verweist auf die Vorstellung, dass die „Säule" als Wohnsitz verschiedener Lichtwesen fungieren kann, was der manichäischen Auffassung von der Lichtsäule als Behälter der reinen Seelen recht nahekommt. Ob diese Auffassung aufgrund „esoterischer" Spekulationen oder eines (manichäischen?) Einflusses zustande kommt, vermögen die überlieferten Texte nicht zu sagen.

3.5 Schlussfolgerungen

Auch wenn sich die griechische Mani-Biographie gegen die Wasserriten richtet, gehört das Thema des „Wassers" und sogar der „Taufe" zum religiösen Repertoire des manichäischen Systems. Das wird theologisch fassbar anhand der Vorstellung von der „Lichtsäule", die schon früh ein wichtiger Bestandteil der manichäischen Lehre zu sein scheint, wie der Bericht des arabischen Gelehrten an-Nadīm und eine fragmentarische Stelle in der griechischen Mani-Biographie zeigen. Die Stellung der „Lichtsäule" im manichäischen System, die wegen ihrer Personifizierung zugleich kosmisch und mythisch zu verstehen ist, kann am besten anhand der Polysemie des aramäischen Wortes für „Säule" erläutert werden: Sie ist demzufolge sowohl als Säule schlechthin als auch als Körper zu verstehen (in manichäischen Schriften:

---

173 *anat aba d-kulh eutra u-eṣṭuna d-kulh nhura u-gupna d-kulh hiia u-elana rba d-kulh mandia* (M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien,* S. 67.2 f.), „Du bist der Vater, der ganz Uthras, die Säule, die ganz Licht, der Weinstock, der ganz Leben, der große Baum, der ganz Mandas ist", ebd., S. 67. Vergleiche die Erklärung des Namens „Vater" (ⲓⲱⲧ) in den koptischen manichäischen Kephalaia: [ϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ] ⲁⲛ ⲁⲡⲥⲧⲩⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲁ[ⲩ] ⲭⲉ ⲓⲱⲧ ⲧⲉ[ⲫ]ⲙⲛ[ⲧⲛⲁϭ] [...], Keph 64.5, „man nennt auch die Säule der Herrlichkeit ‚Vater'. Ihre Größe [...]", [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia I*, S. 64. Man vergleiche es mit der oben zitierten Stelle aus dem griechischen manichäischen Kodex: ἀνέπτυξεδ' αὖπάλιντὸνκόλποντοῦκίονοςκαὶτοὺςπατέραςκαὶτὰσθένητὰἀλκιμώτατατ[ὰὰ]ποκρυπτόμεναὲ[ναὐτῶιτούτωιτ]εκαὶ[...] (CMC 34.5–10), „Er enthüllte ferner den Schoß der Säule, die Väter und die überaus mächtigen Kräfte, die in [eben dieser Säule] verborgen sind und [...]" (*Der Kölner-Mani Kodex,* S. 21).

174 Die Meinung M. Lidzbarskis über diesen Ausdruck („das steht da, passt aber nicht", *Ginzā*, S. 156, Anm. 1) ist nicht begründet.

175 *qum nipta baba d-tlata malkia d-nura l[a]-aklalun dukta d-aitinun l-mia apria hinun dukta d-aitinun l-hanatun mia d-eṣṭun ziua dukta d-šlim dara d-hšuka u-eniš atuta l-eka* (Gy 141.5–9), „auf, wir wollen das Tor der drei Könige öffnen, die Feuer nicht verzehrt, den Ort, wo das Staubwasser ist, den Ort, wo jenes Wasser der Glanzsäule ist, den Ort, wo die Generation der Finsternis ein Ende nimmt und unter dem niemand mehr da ist", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 155 f.

176 M. Dietrich, *Untersuchungen zum mandäischen Wortschatz*, S. 53.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Körper des „Vollkommenen Menschen“). Eine Analyse der mandäischen Vorstellung von der Lichtsäule in Texten unterschiedlicher Datierung erhellt die „Logik“ dieses Elements in einem gnostischen System.[177] Den Mandäern oder den Verfassern der polemischen Stellen des *Ginza*-Buches war die manichäische Säulenthematik vertraut, was als Beleg für das Interesse beider Religionen an ein und demselben religiösen Symbol ausgelegt werden kann.

4. Die mandäische „dualistische Formel“ und die manichäische Zwei-Prinzipien-Lehre

Während im Manichäismus das dualistische Denken systematischentfaltet wird (manich. mp. *dō bun wuzurg*, „beiden großen Grundlagen“),[178] ist im Fall der mandäischen Literatur die Antwort auf die Frage nach dem Dualismusdadurch erschwert, dass es kein kohärentes System der mandäischen Theologie gibt.[179] Das hinderte jedoch mehrere Forscher nicht daran, die dualistischen Züge des mandäischen Systems schlicht als „manichäisch“ zu beschreiben.[180] Es wurde an solchen Auffassun-

177 Zur Vitalität der Lehre der Lichtsäule in gnostischen Milieus bis zur gegenwärtigen Esoterik siehe: Daniel de Smet, „La colonne de lumière, une notion manichéenne dans l’Ismaélisme ṭayyibite“, in: Anna van den Kerchove, Luciana Gabriela Soares Santoprete (Hrsg.), *Gnose et manichéisme entre les oasis d’Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, BEHE.SR 176, Brepols, Turnhout, 2016, S. 349–375, und PierLuigi Zoccatelli, „Notes on the Aumist Religion“, in: James R. Lewis, Jesper Aagaard Petersen (Hrsg.), *Controversial New Religions*, Oxford University Press, New York, 2005, S. 219.

178 Siehe I. Colditz, *Zur Sozialterminologie*, S. 290.

179 Zur Gnosis siehe: Jaan Lahe, *Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis*, NHMS 75, Brill, Leiden, 2011, S. 30–39. Über die Gnosisdefinition der Messinakonferenz (1966), die für die Gnosisforschung für mehrere Jahrzehnte als Meilenstein galt, und das religionsgeschichtliche Problem des Dualismus siehe: Ionuţ Daniel Băncilă, „Ugo Bianchis religionsgeschichtliche ‚Gnosis‘ und die Gnosisdefinition der Messinakonferenz (1966)“, in: *Archaeus* 14 (2010), S. 69–91.

180 Über den mandäischen Dualismus: „se trata de una concepción claramente gnóstica y que recuerda muy de cerca al dualismo maniqueo“, Enrique Lopez, „Mandeismo y Nuevo Testamento“, in: *Studium Vitense* 2 (1974), S. 197; Maria Vittoria Cerutti, „Ptahil e Ruha. Per una fenomenologia del dualismo mandeo“, in: *Numen* 24 (1977), S. 186–206, und dies., „Per una tipologia storica del dualismo“, in: *SMSR* 49 (1983), S. 263–277; „there is no Mandaeanism without dualism“, Gilles Quispel, „Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism. Some Reflections on the Writing *Bronte*“, in: Jacques-É. Ménard (Hrsg.), *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d’histoire des religions, Strasbourg, 23–25 octobre 1974*, NHS 7, Brill, Leiden, 1975, S. 108 [= J. van Oort (Hrsg.), *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essay of Gilles Quispel,* NHMS 55, Brill, Leiden, 2008, S. 513]. „Die Frage nach der Entstehung der gnostischen Erlöservorstellung muss somit gewissermaßen mit derjenigen nach der Entstehung des gnostischen Dualismus zusammenfallen“, Ernst Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus*, Gleerupska Universitetsbokhandeln, Lund, 1939, S. 287.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gen aber mit Recht auch insofern Kritik geübt, als man die als „dualistisch" betrachteten mandäischen Texte in ihrem eigenen Kontext zu erklären versuchte.[181]

Auf den nächsten Seiten unserer Untersuchung wird der Begriff „Dualismus" / „dualistisch" gebraucht, um den Kontrast zwischen entgegengesetzten Elementen in formelartigen literarischenAusdrücken der mandäischen und manichäischen Literatur zu beschreiben.

4.1 Die mandäischen dualistischen „Bekenntnisse": Fassungen und theologische Einordnung

Die erste literarische Einheit im *Rechten Ginza* (üblicherweise als „Traktat" bezeichnet) liegt in zwei verschiedenen „Rezensionen" vor.[182] Sie sind inhaltlich entscheidend für die mandäische Auffassung der Heilsgeschichte und folgendermaßen strukturiert: (1) ein Lobpreis des höchsten göttlichen Wesens, gefolgt von einer (2) narrativen Entfaltung der zentralen Themen der mandäischen Kosmogonie und Anthropogonie und (3) einem mandäischen „Moralkodex"[183], der Ermahnungen und Warnungen ethischen und kultischen Inhalts umfasst, sowie abschließend (4) eine theologische Deutung des Geschichtsverlaufs mit apokalyptischen Zügen. Die beiden „Versionen" haben polemischen Charakter, doch ist hier die Polemik gegen Christus noch nicht so zugespitzt wie an anderen (jüngeren?) Stellen der mandäischen Literatur.[184] Auch ist die ganze messianische Gestaltung der irdischen Tätigkeit der mandäischen Gesandten in den beiden „Versionen" nicht anders als im Sinn einer Auseinandersetzung zu verste-

181 Siehe vor allem Jorunn Jacobsen [Buckley]: „dualism-centered research too often seems to be dualistic itself!", „dualism is mediated in the flexibility of a given mythological personage", „the dualism is constantly broken, by a tension-filled, though positively evaluated mediation", in: *Spirit Ruha in Mandaean Religion* (PhD. Dissertation, Faculty of the Divinity School, University of Chicago), 1978, S. 114, 128 und 140 (Zitate gemäß der ungedruckten Fassung). Für frühere Erklärungen siehe: Giuseppe Furlani, „L'antidualismo dei Yezidi", in: *Orientalia* 13 (1944), S. 236–267, sowie ders., „Il pavone nella religione dei Mandei", *Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Rendiconti, Classe di Lettere* 89 (1956), S. 79–99, S. 98 für einen Vergleich des yezidischen mit dem mandäischen Dualismus. Über den iranischen Dualismus in der Sassanidenzeit siehe die Analyse Shaul Shakeds, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, JLCR 16, School of Oriental and African Studies – University of London, 1994, sowie die Rezeption des Buches: G. Gnoli, in: *EW* 45 (1995), S. 415–422, und Mary Boyce, „On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism", in: *BSOAS* 59 (1996), S. 11–28. Siehe auch: François de Blois, „Dualism in Iran and Christian Traditions", in: *JRAS* 10 (2000), S. 1–19.

182 Die beiden nacheinander folgenden Fassungen sind als Gy I[.1] (= *Ginzā*, S. 5–30) und Gy II.1 (= *Ginzā*, S. 31–54) erhalten. Wir benennen sie, so wie es M. Lidzbarski tut, als „Fassung" oder „Rezension A und B". In der Übersetzung M. Lidzbarskis werden die durchnummerierten Abschnitte der beiden Fassungen auch mit Verweisen auf die Parallelstellen versehen, was den Vergleich erleichtert, vgl. *Ginzā*, S. 4.

183 M. Lidzbarski, in *Ginzā*, S. 3.

184 Ein Verzeichnis befindet sich bei K. Rudolph, *Die Mandäer* I, S. 48, Anm. 5.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

hen.[185] Eine Strategie in dieser Hinsicht ist die Verlegung des messianischen Kontextes des irdischen Aufenthaltes Hibil Ziuas in die Urzeit („Version B“):

Fassung A und Fassung B	**Einschub Fassung B**
hinela enuš eutra atia	
	mn quram ṭupania mia l-uama d-nu u-širbata u-tim kd alma b-ṭupania mia mitinsib u-haizak nihuta hauia mn nu u-zaia u-šurbata bnat anaša mitnapšia u-kd mpalgia bnia esraiil eurašlam mdinta
u-masgia b-eurašlam	*mitbinia u-atia enuš eutra*
	mn quram d-nasgun daiuia b-alma trin alpia šnia anuš b-alma tasgia
kd lbuša lbuša d-anania mia [...] (Gy 52.19–53.3)	
(Fassung A: *kd lbuša d-anania mia lbiš* [...], Gy 29.5 f.)	
„Vielmehr Enoš-Uthra kommt	
	vor den Wasserfluten zu Noah und seinem Geschlechte. Alsdann, wenn die Welt durch die Wasserfluten hingerafft wird und dann wiederum Ruhe eintritt, werden sich von Noah, seinem Weibe und seinen Geschlechtern aus die Menschenkinder vermehren. Wenn die Kinder Israel sich verteilen, wird die Stadt Jerusalem gebaut werden. Enoš-Uthra kommt
und begibt sich nach Jerusalem	
	bevor sich in die Dews in die Welt begeben. Zweitausend Jahre geht Anoš in der Welt umher
Sein Gewand ist ein Gewand der Wasserwolken [...] (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 29 und 47 f.)	

185 Der Annahme Shou Pedersens (*Bidrag til e analyse af de mandæiske skrifter,* S. 57–97), dass die Offenbarung des Manda d-Hiias (Gy V.2 usw.) keine polemischen Akzente beinhalte, wird von Kurt Rudolph damit widersprochen, dass „allein der Tatbestand der Übertragung messianischer Motive auf die mandäische Erlösergestalt eine indirekte Polemik gegen den christlichen Offenbarungsanspruch“ sei, vgl. K. Rudolph, *Die Mandäer* I, S. 103, Anm. 1.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Das Auftreten eines Lichtwesens in der Geschichte ist als eine rettende Offenbarungsmission in den schlimmsten Momenten menschlicher Geschichte zu verstehen und erklärt zugleich, warum hier auf die Sintflut-Geschichte rekurriert wird. Es ist jedoch nicht klar, ob die bösen Mächte die Sintflut oder die Errichtung der Arche bewirken.[186] Ein zweites kritisches Moment der Menschheitsgeschichte ist der Bau der Stadt Jerusalem, in unserem Text direkt mit dem Nachfolger Noahs in Verbindung gebracht, was eine (erneute?) Offenbarung des Anoš-Uthra zur Folge hat.

Die beiden Versionen weisen Merkmale einer sekundären Bearbeitung eines Urtextes auf. Kurz vor der Rede über die irdische Offenbarung des Lichtwesens Anoš Uthra wird das Auftreten Christi (*mšiha*) angedeutet. Die „Fassung A" ist kürzer und präziser als die längere „Fassung B", die den Kampf gegen einen Lügenpropheten (an der entsprechenden Stelle in „Fassung A" explizit mit Christus identifiziert)[187] ausführlich beschreibt.[188] Das Auftreten des Anoš Uthra in der Welt folgt direkt der Behauptung Christi, Hibil Ziua zu sein.[189] Die Frage nach dem Alter der beiden Fas-

186 Mindestens an einer Stelle (Gy XI) stammt der Befehl zur Errichtung der Arche von den bösen Mächten: „Sie, die Bösen, sinnen gegen mich und gegen das Gewand, in dem ich stehe und bewahrt bin, sie, die Bösen, die den Ruf des Leben hassten. Wer soll (den Ruf des Lebens) in dieser Welt rufen? Sie sprechen zueinander: ‚In unserer eigenen Welt soll man den Ruf des Lebens nicht rufen, sie gehöre vielmehr uns'. Sie riefen dann die Engel des Zornes und befahlen ihnen: ‚Steiget hinunter zur Erde Tibil und saget Noah: Baue eine Arche, Rufe und setze Zimmerer hin, gehe hin und fälle Zedern aus dem Lande Libanon und weibliche Zedern aus dem Berge Jatur'. Saget ihm: ‚Setze Zimmerer hin und baue eine Arche, nimm von jeder (Art) zwei, Männlein und Weiblein, und setze sie in den Kasten, den du herstellst, denn wir wollen die Welt hinnehmen' ", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 263 = Gy 265.5–14. Wie Kurt Rudolph bemerkte, „in der ersteren Tradition sind es nicht gute, sondern böse Mächte, die den Bau der Arche anstiften, also Noah (= Juden) retten", *Die Mandäer* I, S. 83, Anm. 1. In der parallelen Fassung im Gy XVIII (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 409), wird es nicht deutlich, wer dem Noah befehlt.

187 Beiden Versionen gemeinsam ist: „Amunel [i. e. Emanuel] ist sein Name, Jesus der Heiland nannte er sich selber", vgl M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 29 und 47 (*amunel šuma eši masiha qaria l-napšḫ*, Gy 28.17 f. und 52.3 f.).

188 Fassung A: *u-hauia mšiha nbiha ḏ-iahuṭaiia qala l-šibiahia qarilin b-ligṭma lagiṭlun eniš eniš el dilḫ* (Gy 27.14 f.), „Dann erscheint Christus, der Prophet der Juden. Er ruft den Planeten zu, er macht sie zu seiner Partei, und ein jeder kämpft für ihn" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 28), vgl. mit Fassung B: „Dann werden Lügenpropheten auftreten, die Gestalt von [...] annehmen, in jeder Stadt auftreten. Die Völker werden sich verteilen, die Zungen sich verteilen über jede Stadt, über jeden Ort. Die Juden werden über jede Stadt zerstreut werden. Die Welt wird sich spalten und Tyrannen sich eines jeden Ortes bemächtigen. Ein Ort wird über den anderen herfallen, eine Stadt über die andere mit Krieg herfallen, und sie vergießen Blutströme in der Welt. Ein jeder sucht für sich selber einen Vorteil und kämpft um das, was nicht ihm gehört (*u-el ḏ-lai dilḫ mitkadaš*)" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 46 = Gy 50.16–24). Was den letzten Satz angeht, vermutet M. Lidzbarski einen Vorrang der Fassung B: „Die Vorlage hatte aber sicherlich wie [die Version] B [:] ein jeder ‚kämpft um das, was ihm nicht gehört', wie denn überhaupt B hier offenbar besser die Vorlage wiedergibt. Doch rührt die Abänderung wohl vom Bearbeiter von A selber her, da der jetzige Wortlaut besser zum vorhergehenden Satze passt" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 28, Anm. 1).

189 Fassung A: „Hibil Ziua ist nicht mit Feuer bekleidet, Hibil Ziua offenbart sich in jenem Zeit-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sungen lässt sich nicht leicht beantworten, doch für ein jüngeres Datum der „Fassung B“ sprechen sowohl ihre erklärenden Einschübe als auch die Wiedergabe der Personennamen auf Mandäisch.

Der für unsere Diskussion relevante Abschnitt ist im letzten, „apokalyptischen“ Teil der beiden Fassungen des Textes enthalten, und zwar im Kontext einer Beschreibung des irdischen Aufenthalts und der Offenbarung verschiedener Lichtwesen. Nach einer scharfen Polemik gegen Christus, den „Propheten der Juden“ (*mšiha nbiha d-iahuṭaiia*, Gy 27.14),[190] ist von einem anderen Lichtwesen – Anoš-Utra – und dessen irdischem Aufenthalt „in den Jahren von Palṭus (= Pilatus)“ die Rede. Die literarische Gestaltung des Lichtwesens Anoš-Utra überlappt sich mit der Figur Jesu: Handlungen, die gemäß der evangelischen Überlieferung für Jesus spezifisch sind (z. B. die Krankenheilungen), werden den Lichtwesen zugeschrieben.[191] Der folgende Abschnitt gibt den Inhalt der Lehre Anoš-Utras an die Juden wieder:

alter nicht“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 29), *hibil ziua la-i nura lbiš u-hibi ziua b-dara hanuta la-mitiglih*, Gy 29.3 f., vgl. Fassung B: in M. Lidzbarski, Ginzā, S. 47 = Gy 52.18 f., Erzählung in der 1. Person Singular. In *Qolasta* ist Christus als Gestaltenverdreher beschrieben: *ezdahrulia ahia* [...] *ešu mšiha batla u-men apid dmauata*, „Nehmet euch in acht, meine Brüder [...] vor dem nichtigen Jesus Christus, vor dem, der die Gestalten verdreht“, M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 191 (Text: Zeilen 5–7).

190 Fassung A: *ana hu šliha qadmaia ana hu hibil ziua d-mn mruma etit* (Gy 29.1 f.), „Ich bin der erste Gesandte, ich bin Hibil-Ziua, der aus der Höhe gekommen bin“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 29). Fassung B: *ana hu d-mn alaha hua*[...] *ana hu bra d-alaha d-ab l-haka šadran*[...]*ana hu šliha qadmaia ana hu hibil ziua anad-mn mruma etit* (Gy 52.14–17), „Ich bin es, der aus Gott entstanden ist [...] Ich bin der Sohn Gottes, den mich Vater hierher gesandt hat [...] Ich bin der erste Gesandte, ich bin Hibil-Ziua, der ich aus der oberen Höhe gekommen bin“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 47).

191 Fassung A: *u-masgia u-atia b-šnia d-palṭus malka d-alma enuš eutra l-alma atia b-haila d-malka rama d-nhura masia qrsania u-mpata euiria u-muakia girbania u-maqim mtabria u-šapupia l-masguia u-malil haršia u-dugia* (Gy 29.7–11), „Er geht und kommt in den Jahren des Palṭus, des Königs der Welt. Enuš-Uthra kommt in die Welt mit der Kraft des hohen Lichtkönigs. Er heilt die Kranken, macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten, auf dem Boden Kriechenden auf, dass sie gehen können, macht die Taubstummen redend und belebt die Toten“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 30); Fassung B: *u-atia l-alma b-šnia piliaṭus d-hauia malka b-alma u-anuš eutra l-alma atia b-haila d-malka rama d-nhura u-asia qirsania u-mpata eu b-haila d-malka rama d-nhura u-atia l-almk girbania u-maqim mtabria l-masguia* (Gy 53, 4–9), „Er kommt in diese Welt in den Jahren des Pilatus, der dann König der Welt ist. Anuš-Uthra kommt in die Welt mit der Kraft des hohen Lichtkönigs. Er heilt die Kranken, macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten auf, dass sie gehen können, und macht die Taubstummen redend. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs belebt er die Toten“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 48).

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

FASSUNG A (Gy 29.11–15)

u-mhaiia mitia u-mhaitin mn iahuṭaiia
u-mhauilun
d-eit muta u-eit hiia
u-eit hšuka u-eit nhura
u-eit ṭeia u-eit šrara
u-mapiq iahuṭaiia el šuma d-malaka
rama d-nhura

„Er gewinnt Gläubige unter den Juden
und zeigt ihnen:
es gibt Tod und es gibt Leben,
es gibt Finsternis und es gibt Licht,

es gibt Irrtum und es gibt Wahrheit.
Er bekehrt die Juden zum Namen des hohen Lichtkönigs."
(M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 30)

FASSUNG B (Gy 53.9–14)

mhaiia mitia u-mhaimun mn iahuṭaiia
u-mhauilun
d-eit hiia u-eit muta
u-eit nhura u-eit hšuka u-nura d-iaqra
u-eit šrara u-eit ṭeia
u-mapik minaihun kul d-šiah
u-mihaiman bihra maraihun d-kulhun alma

„Er gewinnt Gläubige unter den Juden
und zeigt ihnen:
es gibt Leben und es gibt Tod,
es gibt Licht und es gibt Finsternis und loderndes Feuer,
es gibt Wahrheit und es gibt Irrtum.
Er führt einen jeden von ihnen hinaus,
der eifrig und fest im Glauben an den Einen, den Herrn aller Welten, ist."
(M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 48)

Dieser Text kommt nochmals, mit mehreren sekundären Einschüben, im sechsten Buch des *Rechten Ginza* vor (im Folgenden „Fassung C" genannt), wo von zwei phantastischen Gestalten der mandäischen Geisterwelt die Rede ist: Dinanukt, „der wiese Schriftgelehrte, das Tintenbuch der (heidnischen) Götter" (*sapra u-hakita spar diuta d-alahia*, Gy 204.23 und 205.19 f.) und „der kleine Dišai", ein personifiziertes Buch. Die beiden Akteure sind auch dem nestorianischen Bischof Theodor bar Koni am Ende des 8. Jahrhunderts bekannt:

ܐܢܐ ܗܘ ܕܝܢܢܘܟܬ ܣܦܪܐ ܘܚܟܝܬܐ ܣܦܪ ܕܝܘܬܐ ܕܐܠܗܝܐ[...]
(ed. Scher, p. 347)
ܘܐܬܝܐ ܕܝܫܝ ܙܝܬܐ ܠܩܕܡܝ ܢܦܠܝܚ ܦܬܚܬ ܣܘܓܝܢܒܚ
(Gy 204.22 f. und 205.5 f.)

ana hu dinanukt sapra u-hakita spar diuta d-alahia[...]
u-atia dišai ziṭa l-qudamai npaliḥ ptahtḥ suaginabḥ

„und sie sagen auch über Dinanus, der Schreiber / das Buch der Religionen,
und über den kleinen Diša"

„ich bin Dinanukt, der weise Schriftgelehrte,
das Tintenbuch der [heidnischen] Götter [...]
Da kam der kleine Dišai und fiel vor mich hin. Ich öffnete ihn und studierte ihn."
(M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 206)

Die „Fassung C" wird mehrfach in derselben Texteinheit (Gy VI) überliefert, jedoch mit geringer Textvariation: Sie gibt (1) die dreifache Ausrede (Klage) des kleinen Dišai und (2) die Aussage des bösen weiblichen Geistes Ruha wieder, der sich den Inhalt

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

der Formel in der ersten Person Singular aneignet. Der „Traktat“ endet mit einer apokalyptischen Entrückung Dinanukts und seinem Aufstieg in die Himmelssphären.[192]

Die Tatsache, dass Theodor bar Kōni die Geschichte über Dinanukt kennt (obwohl er sie nicht zitiert)[193] und gemäß dem im mandäischen *Ginza* erhaltenen Text darauf hinweist, spricht sowohl für eine feste historische Verankerung dieser Erzählung in der mandäischen Literatur als auch für die Verfügbarkeit der Geschichte über die religiösen Grenzen hinaus. Es mag kein Zufall sein, dass der mandäischen Erzählung über Dinanukt eine ähnliche Argumentation zugrunde liegt wie die in einigen Passagen des griechischen manichäischen Kodex enthaltene: Sowohl das sechste Buch des mandäischen *Ginza* als auch der griechische Baraies-Abschnitt über die apokalyptischen Zeugnisse Manis und seiner Vorgänger zielen darauf ab, den höheren Grad des Offenbarungswissens gegenüber dem Buchwissen unter Beweis zu stellen.[194]

In einer synoptischen Präsentation sehen die drei Fassungen unserer Texte wie folgt aus:

		aka[195] *hiia d-hun mn la-qadmia* *u-aka kušṭa d-hiia mn qudam b-riša* *aka ziua aka nhura*
eit muta u-eit hiia *u-eit hšuka u-eit nhura*	*eit hiia u-eit muta* *u-eit nhura u-eit hšuka u-nura d-iaqra*	(*aka muta aka hiia* *aka hšuka aka nhura*)[196]
u-eit ṭeia u-eit šrara	*u-eit šrara u-eit ṭeia*	*aka ṭeia aka šrara* *aka hbila aka biniana* *aka thima aka asuta* *aka gabra iatira d-qašiš mn qudam bania šumia u-arqa hu*(*a*)
(Gy 29.12–14)	(Gy 53.11–13)	(Gy 205.8–11, 206.3–8, 207.1–5, vgl. 207.15–21)
		„es gibt ein Leben, das von jeher war, und es gibt eine Kušṭa, die schon früher am Anfang war. Es gibt Glanz, es gibt Licht.
„es gibt Tod und es gibt Leben, es gibt Finsternis und es gibt Licht,	„es gibt Leben und es gibt Tod, es gibt Licht und es gibt Finsternis und loderndes Feuer,	Es gibt Tod, es gibt Leben; es gibt Finsternis, es gibt Licht.

192 Eine Zusammenfassung und Diskussion findet sich bei J. J. Buckley, „New Perspectives on the Sage Dinanukt on Right *Ginza* 6“, in: *Aram* 22 (2010) [2013], S. 15–29. Zu Ruha in diesem Kontext siehe ead., *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People*. Oxford 2002, S. 40–48.

193 „Il est probable qu'un scribe du moyen âge trouvant l'histoire du Dinanous trop longue l'a suprimée en la remplaçant par cette phrase“, vgl. H. Pognon, *Inscriptions mandaites*, S. 227, Anm. 4.

194 J. J. Buckley, „New Perspectives on the Sage Dinanukt“, S. 19.

195 In Gy 205.8–9: nur *eka*.

196 Nur im Gy 206.5; 207.2–3, vgl. 207.17–18. In der erste Rede Dišais fehlt es.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

es gibt Irrtum und es gibt Wahrheit.“	es gibt Wahrheit und es gibt Irrtum.“	Es gibt Irrtum, es gibt Wahrheit. Es gibt Zerstörung, es gibt Aufbau. Es gibt Schlag, es gibt Heilung. Es gibt einen erhabenen Mann, der älter ist und früher da war als der Erbauer des Himmels und der Erde.“
(M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 30)	(M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 48)	(M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 208)

Die Einschübe der dritten Fassung sind leicht erkennbar. Daraus wird ersichtlich, dass der dualistische Charakter der Formel gerade mittels dieser Ergänzungen relativiert wird. Die Reihenfolge der Prädikationen ist zwar erhalten, wird jedoch von einer „theologischen Erklärung“ eingeleitet, die die Vorzeitigkeit des Lebens (*hiia*) und des Kušṭa präzisiert. Dieser Einschub zeigt, dass die dualistischen Aussagen, zumindest in der einfachen Form, die in den beiden ersten Fassungen beibehalten wurde, als allzu prägnant angesehen wurden und demzufolge theologisch durch die Erinnerung an die höchste mandäische Instanz der Göttlichkeit, das Leben (*hiia*), abgemildert werden mussten. Hier setzt die ausdrückliche Betonung der Vorzeitigkeit des Lebens und des Kušṭa einen polemischen Akzent.[197]

In der dritten Fassung des Textes wird das dualistische Profil auch insofern weicher, als man davor *aka ziua aka nhura*, „Es gibt Glanz, es gibt Licht“, eingeschoben hat. Aberdieser Gegensatz zwischen Glanz (*ziua*) und Licht (*nhura*) ist den mandäischen Schriften sonst fremd: Sowohl Glanz (*ziua*) als auch Licht (*nhura*) sind Merkmale des Lichtreiches.

Die anderen Zusätze am Ende des Textes in der Fassung C bilden symmetrische Gegensatzpaare: So ist *hbila* („Zerstörung“)[198] mehrmals in Verbindung mit *muta* („Tod“) bezeugt[199] und dem *biniana* („Aufbau“, „Akt der Schöpfung“, aber auch „Körper[struktur]“)[200] gegenübergestellt. Zum Paar *thima–asuta* lässt sich beobachten, dass *thima* („Wunder“)[201] als Antonym zu *asuta* („Heil[ung]“)[202] sonst nicht be-

197 Diese Strategie erinnert an die christliche anti-dualistische Polemik, wobei aller Dualismus philosophisch auf den Monismus reduziert wird: „es wird versucht, den Monismus als Grundlage alles Seienden zu erweisen“, Wolfgang Wassilios Klein, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*, StOR 19, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1991, S. 52.

198 R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 129a–b, s. v. *hbila*.

199 Und zwar im selben ersten Traktat des *Ginza: hbila d-muta* (Gy 8.15) und im sechsten Buch, das auch die Erzählung über Dinanukt beinhaltet: *hbila muta* (Gy 210.17).

200 R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 61b, s. v. biniana: „building, construction, frame-work, design, composition, edifice, something put together, (of body) structure, constitution“.

201 Das Wort *thima* ist eine sekundäre Bildung, ausgehend von der Wurzel √TMH („to be torpid, stupid, stupefied, astounded, dull, inert, listless, inactive, rigid, motionless, senseless, stunned, struck aghast, astonished, amazed, confounded; [of water (...)] to be brackish, turbid“, R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 483) und bedeutet „Wunder, Erstaunen“ (so

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

legt ist.Wahrscheinlich liegt hier ein Schreib- oder Vermittlungsfehler zugrunde und entsprechend muss im Text *tihma* durch *mhita* korrigiert werden.[203]

Das Gegensatzpaar *šrara–ṭeia* in den ersten beiden Versionenwurde in der Fassung C nicht mehr aufgenommen. Dies kann damit zusammenhängen, dass die semantische Sphäre des Begriffes *šrara* schon von dem mandäischen theologisch komplexeren Begriff *kušṭa* übernommen wurde. Das würde die Bevorzugung des Wortes *šrara* in der ältesten mandäischen Literatur (in magischen und liturgischen Texten, in festen Formeln etc.) erklären.[204]

Die Fassung C endet mit einem polemischen „Bekenntnis“, das sich auch gnostisch auslegen lässt. Hier wird zwischen dem Schöpfer/Erbauer (*bania*) der Welt und dem erhabenen Mann (*gabra iatira*) unterschieden,[205] der älter als der Schöpfer ist

---

Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, S. 102, vgl. R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 485, s. v. tihma).

202 R. Macuch, E. S. Drower, A Mandaic Dictionary, S. 28b, s. v. asuta.

203 In der mandäischen Schrift sehen die beiden Wörter sehr ähnlich aus.

204 Für *šrara* in der Einleitungsformel der wichtigsten mandäischen Bücher: *b-šumaihun d-hiia rba nukraia mn alma d-nhura iatra d-elaia kulhun eubara suta u-zakuta haila u-šrara* [...] (Jb 1.2–4), „im Namen des großen, fremden Lebens aus den erhabenen Lichtwelten, das über allen Werken steht, werde Heilung und Schuldlosigkeit, Kraft und Festigkeit [...]“, M. Lidzbarski, *Johannesbuch*, S. 1, usw. Für mehrere Belege siehe R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 475, s. v. *šrara*. Auf den aramäischen Zauberschalen: *ʾmn ʾmn slh (w)šryr wqym*, vgl. Segal, *Catalogue*, S. 72 (§ 33A6); D. Levene, *A Corpus of Magic Bowls*, S. 45 (§ M102.14), 67 (§ M107.9) und 124 (§ M163.28.30); D. Levene, „‘... and by the Name of Jesus’. An Unpublished Magic Bowl in Jewish Aramaic“, in: *JSQ* 6 (1999), S. 287 (§ 30); *ʾmn ʾmn slh hllwyh šryr*, vgl. C. Gordon, „Aramaic and Mandaic Magic Bowls“, in: *ArOr* 9 (1937), 92 (§ K7); mandäische Zauberschale: [...]*wzʾk wgʾbwry wnʾwrʾ rbʾ dšrʾrʾ*, „and victorious and mighty and the great Mirror of Truth“, vgl. J. B. Segal, *Catalogue*, S. 110 (§ 83M16) usw. Das Verb erscheint im Aramäischen auch im Sinn einer Handlung gegen die Dämonen, zusammen mit mehreren Abwehrverben: *ʾsyryn mzrzyn wmšrryn mhylyn mgnbryn wmḥtmyn wmnṭryn hlyn kʾ:sʾ lḥtmtʾ dbhyth*, „Gebunden, gegürtet und gefestigt, gestärkt, verstärkt und versiegelt und geschützt sind diese Schalen zur Versiegelung des Hauses“, C. Müller-Kessler, *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen*, TMHC 7, Harrassowitz, Wiesbaden, 2005, S. 104 (§ 35.6–7). Über *kušṭa*, mit der Bedeutung „Ebenbürtigkeit“ (H. Pognon: „équité“): *luṭata d-ahia d-lklag mnuata b-kušṭa*, „des malédictions des frères, dont il n’a pas partagé les parts avec équité“, vgl. H. Pognon, *Les inscriptions*, S. 44[.7] (§ 15[.19]), 51 (§ 16.36) und 56[.2] (§ 18[.17]). Die Paarung des *šrara* mit *kušṭa* zeigt, dass die beiden Wörter in früheren Zeiten als Synonyme aufgefasst wurden: *wʾswtʾ wzrztʾ whtmtʾ d-kwšṭa whtmtʾ d-šrʾrʾ thwylh lʾbʾn br ssyn ʾnʾhyd*, „Und Wohlergehen und Bewaffnung und Versiegelung der Wahrheit und Versiegelung der Festigkeit mögen für Aban bar Sisin-Anahid sein“, C. Müller-Kessler, *Die Zauberschalentexte*, S. 137 (§ 41e.36–40). Vgl. R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 475: „reality, truth, steadfastness, certainty, reliability, firmness, strength, sound health, stability“ für *šrara* und ebd., S. 209: „truth, good-faith, sincerity, faithfulness, right-dealing, plighted word, troth, pact, promise, vow“ usw. für *kušta*.

205 Als *gabra qadmaia* kann sowohl der erste (kosmische) Mann (Adam/Adakas/*Anthropos*) als auch, unbestimmt, ein Lichtwesen oder -gesandter bezeichnet werden, vgl. K. Rudolph, *Theogonie*, S. 62, Anm. 1 und S. 134, Anm. 1. Über *gabra* siehe: R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 73a–b.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

und vor diesem (*qašiš mn qudam*) war. Die Aussage über *gabra qadmaia* bildet eine Parallele zum Anfang der Formel, wo betont wird, dass Leben und Kušṭa vor aller Schöpfung existieren (*d-hun mn la-qadmia* und *mn qudam*). Die Einleitung der Fassung C entspricht einer Passage der mandäischen „Liturgien“:

aka[206] *hiia d-hun mn la-qadmia* *u-aka kušṭa d-hiia mn qudam b-riša* *aka ziua aka nhura* (*aka muta aka hiia* *aka hšuka aka nhura*)[207] *aka ṭeia aka šrara* *aka hbila aka biniana* *aka thima aka asuta* *aka gabra iatira d-qašiš mn qudam bania šumia u-arqa hu*(*a*) (Gy 205.8–11, 206.3–8, 207.1–5, vgl. 207.15–21)	*b-šuma d-hiia* *u-b-šuma d-manda d-hiia* [Einschub der dualistischen Formel] *u-b-šuma d-hahu gabra kadmaia d-kašiš mn qudam mia u-ziua u-nhura u-eqara* *gabra d-qra qalh u-malil b-malalh*, (M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 3.9–4.1).
„es gibt ein Leben, das von jeher war, und es gibt eine Kušṭa, die schon früher am Anfang war. Es gibt Glanz, es gibt Licht. Es gibt Tod, es gibt Leben; es gibt Finsternis, es gibt Licht. Es gibt Irrtum, es gibt Wahrheit. Es gibt Zerstörung, es gibt Aufbau. Es gibt Schlag, es gibt Heilung. Es gibt einen erhabenen Mann, der älter ist und früher da war als der Erbauer des Himmels und der Erde.“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 208)	„Im Namen des Lebens, im Namen des Manda d-Hiia [Einschub der dualistischen Formel] und im Namen jenes ersten Mannes, der älter ist als Wasser, Glanz, Licht und Herrlichkeit; des Mannes, der mit seiner Stimme rief und mit seiner Rede sprach.“ (M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 3 f.)

Hier bemerkt man, dass in der *Ginza*-Version Kušṭa kurz nach dem Leben (*hiia*) erwähnt ist, während im *Qolasta*-Text diese Stelle für Manda d-Hiia reserviert ist.[208]

206 Im Gy 205.8 f.: nur *eka*.
207 Nur im Gy 206.5; 207.2 f., vgl. 207.17 f.
208 Sowohl Kušṭa als auch *gabra qadmaia* werden oft mit Manda d-Hiia in verschiedenen Texten

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Dies kann als ein weiterer Hinweis darauf verstanden werden, dass die Variante im *Ginza*-Text jüngeren Datums ist: Vor allem in der späteren theologischen Diskussion nimmt Kušṭa eine besondere Rolle in der mandäischen religiösen Auffassung ein.[209] Zwischen den zahlreichen Funktionen, die Kušṭa mit der Zeit erhält, erscheint jene in der Kosmogonie nicht unerwartet. Im Gegensatz dazu wird im *Qolasta*-Text Manda d̲-Hiia an zweiter Stelle nach dem „Leben“ (*hiia*) genannt, was in Einklang mit anderen „theogonischen“ Abschnitten in den übrigen mandäischen Schriften steht, die „das (erste) Leben“ (*hiia qadmaiia*) als Schöpferin Manda d̲-Hiias betrachten.[210] Die mandäische Spekulation über die drei Arten personifizierten göttlichen „Lebens“ (*hiia*, oder *hiia qadmaiia*, *hiia tiniania* und letztendlich *hiia tlitaiia*)[211] tritt in der Gebetssammlung (*Qolasta*) mehrmals in Erscheinung.[212] Laut Kurt Rudolph steht „die Vorstellung vom ‚Leben‘ an der Spitze des Pantheons und [...] ist als [die] älteste Form der Theogonie anzusehen“.[213] Das wird dadurch bestätigt, dass in die manichäischen koptischen *Kephalaia* § 12 eine ähnliche Auffassung einiger „Täufer“ (βαπτιστής im koptischen Text) erwähnt ist: ⲡⲓ[...] ⲛⲱⲛϩ ⲙⲛ ⲡⲙⲁϩⲥⲛⲉⲩ

verwechselt, vgl. K. Rudolph, *Theogonie*, S. 157, Anm. 1 und S. 338, Anm. 1 (für *gabra qadmaia* und Manda d̲-Hiia), und W. Sundberg, *Kušṭa I*, S. 112 (für Kušṭa und Manda d̲-Hiia).

209 Über den Reichtum der mandäischen theologischen Kušṭa-Spekulation siehe W. Sundberg, *Kušṭa I* und *Kušṭa II*.

210 Innerhalb einer „typische[n] Emanationsschilderung“ (K. Rudolph, *Theogonie*, S. 31): *kd̲ hašib hiia qadmaiia u-qiriuih̲ l-manda d̲-hiia ...* (Gy 126.4 f.), „als das erste Leben nachsann und Manda d̲-Hiia schuf ...“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 142). Das Leben (*hiia*), als Schöpfer des Manda d̲-Hiia: Gy 72.22, 73.18 f., 75.21 f., sowie K. Rudolph, *Theogonie*, S. 52.

211 Zu den verschiedenen Namen des Ersten Lebens meint K. Rudolph, dass „diese Bezeichnungen [...] Grundvorstellungen der mandäischen Gnosis aus[drücken] und zeugen für den ursprünglichen mandäischen *Agnostos Theos*: das ‚Leben‘ “, *Theogonie*, S. 65. Über das „Zweite Leben“: „der ‚Zweite‘ oder das ‚Zweite (Leben)‘ [ist] eine Schöpfung des [ersten] Lebens [...], die [...] durch ihre Schöpfung wiederum eine Fehlentwicklung einleitet, die für das Pleroma eine verhängnisvolle Wendung bedeutet und eine Gestalt auf den Plan ruft, die das [erste] Leben geschaffen hat, nämlich Manda d̲-Hiia“, ebd., S. 55. Ausführlich siehe ebd., S. 97–121. Das „Dritte Leben“ wird meistens in Verbindung mit Abathur als Demiurgen gebracht, darüber ausführlich siehe ebd., S. 121–138.

212 *sagidna šahabana u-mšabana l-hiia rurbia nukraiia u-l-hiia tiniania u-l-hiia tlitaiia* [...], „ich verehre, verherrliche und preise das gewaltige, fremde Leben, das zweite Leben, das dritte Leben [...]“, M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 15 (Text: Z. 5 f.), vgl. ebd., S. 141 (Text: Z. 1 f.) und Gy 189.12 f. (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 191). Die Reihenfolge ist den Mandäern sehr wichtig, wie an einer anderen Stelle des Gebetbuches auch mittels astronomischer Zahlen hervorgehoben wird: *hiia qadmaia mn hiia tiniania šita alpia ruban šina u-qašišia hiia tiniania mn hiia tlitaiia šita alpia ruban šina u-qašišia hiia tlitaiia mn hda eutra šita alpia ruban šina u-qašiša*, „das Erste Leben ist älter als das Zweite Leben um sechstausend Myriaden Jahre. Das Zweite Leben ist älter als das Dritte Leben um sechstausend Myriaden Jahre. Das Dritte Leben ist älter als irgendein Uthra um sechstausend Myriaden Jahre“, M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 15 (Text: Z. 3–6).

213 K. Rudolph, *Theogonie*, S. 340. Der Rahmen unserer Untersuchung erlaubt eine Auseinandersetzung mit noch eine Bewertung der Auffassungen K. Rudolph gegenüber der mandäischen Kosmogonie (wie z. B. der Unterschied zwischen einer Manda- und einer Lebenskosmogonie usw., vgl. K. Rudolph, *Theogonie*, S. 29–31 und 339 f.).

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ⲛⲥⲱⲛϩ (*Keph* 44.27–28), „dieses [erste (?)] Leben und das zweite Leben“.[214] Leider lässt der fragmentarische Zustand des Textes keine Rekonstruktion der genaueren Konturen dieser Vorstellung in der manichäischen Auslegung zu.[215]

Es ist bekannt, dass die mandäischen Schriften wenig Auskunft über die Entstehung der Finsternis geben: „Sie ist da, so wie auch die Lichtwelt da ist.“[216] Ein radikaler Dualismus wird nur in den späteren Schriften ausdrücklich formuliert.[217] Ansonsten begegnet man immer wieder Versuchen, diese theologische Unbestimmtheit zu präzisieren, wobei danach getrachtet wird, die „zeitliche“ Priorität des Lichtes gegenüber der Finsternis (und anderen Lichtelementen) festzustellen: „das Leben ist älter als ...“[218] Mehrere Textstellen legen nahe, dass die „Entzweiung“ des göttlichen *Pleroma* mit dem „Zweiten Leben“ (*hiia tiniania*) entstanden ist, indem diese ontologische Stufe gewissermaßen „disqualifiziert“ ist.[219] Demzufolge gehören Fehler und Mängel (*hasir u-bṣir*) dem „Zweiten Leben“ an,[220] was in diesem Kontext dualistisch ausgelegt wird. Dies rechtfertigt die Annahme, dass der Einschub der „dualistischen Formel“ im mandäischen kosmogonischen Schema einem theologischen Zweck dient: den Ursprung des Bösen in der Welt zu thematisieren. Zwar wird dieser nicht geklärt, jedoch das Problem des Bösen wenigstens erläutert und mittels dichterischer Stilmittel benannt.

---

214 Iain Gardner bemerkte schon in seiner englischen Übersetzung der koptischen *Kephalaia*: „the First and the Second Life are characteristic Mandaean terms“, *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic ManichaeanTexts in Translation with Commentary*, NHMS 37, Brill, Leiden, 1995, S. 50.

215 Man bemerke zusätzlich auch die Parellele im Werk Plotins, auf die Marc Philonenko aufmerksam gemacht hat: „La philosophie de Plotin et la gnose mandénne“, in: *CRAI* 133 (1989), S. 18–27 [= ders., *Histoire des religions et exégèse (1955–2012). Recueil des articles*, 1. Teilband, MAIBL 50.1, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2015, S. 387–394].

216 K. Rudolph, *Theogonie*, S. 83.

217 Vgl. die Erklärung eines jüngeren Textes esoterischen Charakters: *Alf trisar šuialia* I § 142: *hzia (zhia) u-pruš d-hšuka u-nhura kušṭa u-laufa binataihun la-iit hinela sina qina u-plugia hinela (hinila) anin iadinin (aidinin) l-kul mahuhauia u-baiia d-hauia aminṭul d-hšuka hambaga d-nhura hu d-hu iamina u-smala hauin (d)-hu ruha u-nišmata (d)-hu šamiš u-sira hu lilia u-eumama (d)-hu arqa u-šumia u-hauin (d)-hu adam u-haua mitqiriin (mitqirian)*, „seht und versteht, dass zwischen Finsternis und Licht weder Kušṭa noch Laufa bestehen kann, sondern (nur) Hass, Eifersucht und Teilung (Trennung), obgleich wir von allem wissen, was ist und was sein möchte. Denn die Finsternis ist der Widersacher des Lichtes, (denn) sie sind Rechts und Links, Geist und Seele, Sonne und Mond, Nacht und Tag, Erde und Himmel und sie werden Adam und Eva genannt werden“ (K. Rudolph, *Theogonie*, S. 83, Anm. 2).

218 *la-hua kdd-la-hun mia mia mn hšuka mqašašia* (Gy 77.18), „nichts war als das Wasser nicht war; das Wasser ist älter als die Finsternis“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 75; K. Rudolph, *Theogonie*, S. 84).

219 K. Rudolph, *Theogonie*, S. 103.

220 *l-qrita d-hiia tiniania d-minaihun npaq ku d-biš u-hasir u-bṣir hua minaihun u-ezdrabh kadba b-alma* (Gy 305.7–9), „[die] Schöpfung des Zweiten Lebens, aus dem alles Böse hervorgegangen ist. Fehler und Mangel ward aus demselben und die Lüge wurde in der Welt ausgesät“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 303; K. Rudolph, *Theogonie*, S. 54).

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die mandäische „dualistische Formel“ einer theologischen Struktur entspricht, die als besonders alt einzustufen ist, nämlich dem theogonischen Schema von den „drei Leben“. Dass die „dualistische Formel“, ungeachtet theologischer Spekulationen, in den magischen Texten übernommen wird, zeigt die Autorität, die sie in gebildeten Kreisen („Magie-Spezialisten“) genoss. Diese Autorität wurde der Formel insbesondere durch ihre wiederholte liturgische Rezitation verliehen, was dem performativen Charakter eines magischen Textes entspricht.

4.2 Die „dualistische Formel“ in den aramäischen und mandäischen magischen Texten

Die oben behandelte Version der „dualistischen Formel“ in der *Qolasta* stammt aus dem zweiten Gebet für den *mambuha*, den Ritualtrank, das während einer „Totenmesse“ (*masiqta*) rezitiert wird. Es ist zusammen mit der folgenden Unterweisung überliefert: *hazin nibza d-mambuga hu šauia pihta u-mambuha u-atna l-masiqta u-haizak šauia klila d-asa*: „Dies ist ein Stück für den Trank. Stelle *pihta* und *mambuha* her und stelle sie für die Messe hin. Dann stelle den Myrtenkranz her.“ (M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 77, Text: Z. 12 f.)[221] Das Gebet preist den „Quell des Lebens, der aus dem Orte des Lebens emporsprudelte“ (*mambuha d-hiia d-nba mn atra d-hiia d-ništia*, Z. 1 f.).[222] Die „dualistische Formel“ wird als „direkte Invokation“[223] strukturell in den vorangehenden Zeilen des Gebets angekündigt:

apiqtinan mn muta u-laptinan b-hiia
apiqtinan mn hšuka u-laptinan b-nhura
apiqtinan mn biša u-laptinan b-ṭaba
hauitinan euhra d-hiia
u-adriktinan dirkia d-kušṭa u-haimanuta

d-nitin hiia u-nidhunh l-muta
u-nitia nhura u-nidihiih l-hšuka
u-nitia ṭaba u-nidihiih l-biša

„Du holtest uns aus dem Tode und verknüpftest uns mit dem Leben,
Du holtest uns aus der Finsternis und verknüpftest uns mit dem Lichte,
du holtest uns aus dem Bösen und verknüpftest uns mit dem Guten.
Du zeigt uns den Weg des Lebens
und ließest uns die Pfade der Wahrheit und des Glaubens wandeln.

Das Leben komme und verdränge den Tod,
das Licht komme und verdränge die Finsternis,
der Gute komme und verdränge den Bösen.“
(M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 77, Text: Z. 5–9)

221 Siehe das Schema des Rituals in: K. Rudolph, *Die Mandäer* II, S. 264–271.
222 Ob *mambuha d-hiia* hier mit Manda d-Hiia gleichzusetzen ist (vgl. K. Rudolph, *Theogonie*, S. 316, Anm. 1), ist fraglich.
223 K. Rudolph, *Die Mandäer* II, S. 123, Anm. 5.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Die Identität des Lichtwesens, das „die Welten durchdringt und das Firmament spaltet“, um sich zu offenbaren (*d-abar almia u-ata bza rqiha u-etiglih*), ist unter Heranziehung der Parallelstellen in den mandäischen Schriften nicht eindeutig erklärbar,[224] doch ist diese Gestalt unter der Bezeichnung „Mann“ (*gabra*) schon in den magischen Texten bekannt.[225] In den beiden angeführten Varianten wird dessen Aufgabe unterschiedlich ausgedrückt: Auf einer kosmologischen Ebene trennt er die gegensätzlichen Größen (das Verb hier ist √*PRŠ*),[226] auf einer soteriologischen Ebene führt er die Auserwählten vom bösen Weg fort (das Verb √*APK*) und vereinigt sie mit dem Guten (das Verb √*LUP*).[227] Das „dualistische Bekenntnis“ wird in beiden Fällen verdoppelt: Während es sich im zweiten Teil auf die soteriologische Handlung des Lichtwesens bezieht, wird es im ersten Teil durch eine „direkte Invokation“[228] wiedergegeben. Die hier verwendeten Verben, √*APK* „etwas [um-/ver]drehen, verrücken, umkehren“ und √*DHA*, „austreiben“[229], sind in den magischen Texten, auch im Kontext fester oder leicht variierbarer Eingangsformeln verschiedener Beschwörungen, häufig belegt:

> *ʿpykʾ u-krybʾ u-dhyʾ l-wṭʾtʾ w-kryʾtʾ*
> „abgewehrt, abgewendet und verdrängt sind die Flüche und die Beschwörungen“.[230]

Die „dualistische Formel“ ist den mandäischen und jüdisch-aramäischen magischen Texten bekannt. Ein Beispiel dafür bietet eine Zauberschale, die in der Region Kutha (heute Tell Ibrahim al-Khalil, Iraq) 1881 von dem Assyrologen Hormizd Rassam

224 In dem Linken *Ginza* wird er einfach „Mann“ (*gabra*, Gs 130.21) und im Rechten *Ginza* „fremder Mann“ (*gabra nukraiia*, Gy 196.16 f.) genannt; außerdem wird er im *Qolasta* mit „Iukabar“, „der Bote der ersten Männer von erprobter Gerechtigkeit“ (M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 11) identifiziert. Über Iukabar siehe K. Rudolph, *Theogonie*, S. 316, Anm. 1.

225 Siehe die Belege bei C. Müller-Kessler, „Of Jesus, Darius, Marduk ...: Aramaic Magic Bowls in the Moussaieff Collection“, in: *JAOS* 125 (2005), S. 234.

226 R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 381 f. Dieses Verb kann – semantisch erweitert – auch „verstehen“ bedeuten, vgl. schon H. Zimmern, „Nazoräer (Nazarener)“, in: *ZDMG* 74 (1920), S. 434, Anm. 4.

227 Dieses ist ein Schlüsselverb der mandäischen Soteriologie und des mandäischen Kultus, vgl. R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 233 f. Die Substantivierung dieses Verbs, *laupa*, bezeichnet die mandäische „Gemeinschaft“ der erlösten Seelen, vgl. K. Rudolph, *Die Mandäer* II, S. 149–155.

228 K. Rudolph, *Die Mandäer* II, S. 123, Anm. 5.

229 R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 31 (√*APK*) und 102 f. (√*DHA*).

230 E. Yamauchi, *Mandaic Incantation Texts*, AOS 49, New Haven, 1967 [Nachdruck: Gorgias Press, Piscataway, 2005], S. 154 (§ 1.1), 158 (§ 3.1 f.), 164 (§ 5.1), 204 (§ 15.1 f.) und 266 (§ 26.1 f.), Über das Verb √*APK*, auch in magischen Texten, siehe I. D. Băncilă, „Die Stellung des 114. Psalmes“, S. 14–16. An anderen Stellen wird das Verb √*DHA* in Verbindung mit *šiqupta*, „Schlag“ (E. Yamauchi, *Mandaic Incantation Texts*, S. 234 [§ 22.19]) und *qria gebracht* („Widerspenstigkeit, Widrigkeit“, vgl. Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, S. 102; R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 412, s. v. *qiria I*), vgl. auch E. Yamauchi, *Mandaic Incantation Texts*, S. 234 (§ 22.25).

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

(1826–1910) bei Ausgrabungen im Auftrag des Britischen Museums gefunden wurde.[231] Der Text der Schale umfasst zwei Beschwörungen, die voneinander durch einen „magischen Kreis“ (C. Müller-Kessler) getrennt sind. Der Abschnitt, der uns interessiert, existiert als Abschluss auf der Außenseite der Schale, vor den Namen des Kunden.[232] Der Text enthält auch Elemente, die als „spezifisch mandäisch“ zu werten sind.Wegen der Ähnlichkeit des Textes mit der *Ginza*-„Fassung C“ werden die beiden Texte hier zusammengestellt:

	kbyš kbyš
aka[233] *ziua aka nhura*	
(*aka muta aka hiia*	
aka hšuka aka nhura)[234]	*ḫyšwkʾ mn qwdʾm nḫwrʾ*
aka ṭeia aka šrara	*w-kbyš ḥbylʾ mn qwdʾm bynyʾnʾ*
aka hbila aka biniana	*w-kbyš ṭʿyʾ mn qwdʾm šrʾrʾ*
aka thima aka asuta	*w-kbyšʾ myḥtʾ mn qwdʾm ʾswtʾ*
(Gy 205.9 f., 206.4–6, 207.2–4, vgl. 207.17–19)	(BM 91715)[235]
	„Niedergedrückt
„Es gibt Glanz, es gibt Licht.	ist die Finsternis vor dem Licht
Es gibt Tod, es gibt Leben;	
es gibt Finsternis, es gibt Licht.	
Es gibt Irrtum, es gibt Wahrheit.	
Es gibt Zerstörung, es gibt Aufbau.	und niedergedrückt ist die Vernichtung vor dem Bau
Es gibt Schlag, es gibt Heilung.“	und niedergedrückt ist der Irrtum vor der Wahrheit
	und niedergedrückt ist die Plage vor der Gesundheit.“
(M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 208)	(C. Müller-Kessler, „Die aramäische Beschwörung“, S. 205; Text: S. 204, Zeilen 5 f.)

Die beiden Texte sind, von Auslassungen und einigen Verkehrungen abgesehen, erstaunlich ähnlich. Mittels einer wiederholten Prädikation verliert dieselbe Formel in

231 Über die Ausgrabungen siehe: J. E. Reade, „Rassam’s Excavations at Borsippa and Kutha, 1879–82“, in: *Iraq* 48 (1986), S. 105–116, sowie Erica D. Hunter, „The Typology of the Incantation Bowls: Physical Features and Decorative Aspects“, in: J. B. Segal, *Catalogue*, S. 163 f.

232 Es gibt mehrere Versuche, den Schalentext zu lesen: J. B. Segal, *Catalogue*, S. 111 f.; C. Müller-Kessler, „Die Zauberschalensammlung des British Museum“, in: *AOF* 48–49 (2001–2002), S. 132 f.; *ead.*, „Die aramäische Beschwörung und ihre Rezeption in den mandäisch-magischen Texten am Beispiel ausgewählter aramäischer Beschwörungsformulare“, in: Rika Gyselen (Hrsg.), *Charmes et sortilèges, magie et magiciens*, Res Orientales 14, Groupe pour l’Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 2002, S. 204 f.; J. N. Ford, „Another Look at the Mandaic Incantation Bowl BM 91715“, in: *JANES* 29 (2002), S. 32 f.

233 In Gy 205.8 f.: nur *eka*.

234 Nur in Gy 206.5; 207.2 f., vgl. 207.17 f.

235 Die Zeilen sind in verschiedenen Ausgaben jeweils anders nummeriert.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

der *Ginza*-Fassung die performativen Merkmale des magischen Textes, da sie nur den Unterschied zwischen den Gegensatzpaaren zum Ausdruck bringt. Hier sei noch angemerkt, dass die Lesart *wkbyš ʾmwhtʾ*, die J. B. Segal vorschlägt, nicht haltbar ist.[236] Die Korrektur C. Müller-Kesslers durch *myhtʾ* („Schlag"), obwohl aufgrund der Photographie nicht direkt gerechtfertigt, ist ohne Zweifel die richtige Lösung.[237]

Von einer anderen Zauberschale im Besitz des British Museum abgesehen,[238] deren Text dem oben genannten nur in Fragmenten entspricht, ist diese „dualistische Formel" auch Bestandteil anderer Texte magischen Inhalts, wie z. B. eines Textes auf einer aramäisch beschrifteten Schale aus Nippur, die für dieselbe Familie angefertigt wurde, wie auch auf drei anderen, davon zwei in syrischer Schrift.[239] Textentsprechungen sind desgleichen auf einer weiteren Schale im British Museum ersichtlich.[240]

236 J. B. Segal, *Catalogue*, S. 112 (§ 84M.17 f.).

237 Auf der Photographie (J. B. Segal, *Catalogue*, Abbild 88) ist das runde Zeichen für den mandäischen *Aleph* kurz nach dem Verb *kbyš* zu sehen. Das folgende Wort ist nach unten gerutscht und wegen der Ähnlichkeit zwischen den Folgen *h-i* und *i-h* in der mandäischen Schrift schwer deutbar. Die Photographie legt eher die Lesart *mihta* nahe, weil der Buchstabe /i/ im Mandäischen nicht mit einem unmittelbar nachfolgenden Buchstaben verbunden ist. Wenn dem so ist, wäre die Lesart (*a*)*mihta* als Schreibfehler für *mhita*, „Schlag" (√*MHA*), zu verstehen, da *mihta* auch semantisch sehr gut als Antonym von *asuta*, „Heilung", im Text passt. Ansonsten ist *mhita* „Schlag, Plage" auf den Zauberschalen häufig als *myhtʾ byštʾ*, „böse Plage", belegt, vgl. C. Müller-Kessler, „Of Jesus, Darius, Marduk ...", S. 24 (§ 5.3), 28 (§ 6.1 f.) usw.

238 [...] *kwlʾ hylʾ d-hšwkʾ myn qwdʾm kulʾ rbʾ hylʾ d-nhwrʾ* [...], J. B. Segal, *Catalogue*, S. 105, und 106 (§ 97M.4), „[...] all die Macht der Finsternis vor all die Macht des großes Lichtes [...]". Diese Stelle wurde von J. N. Ford, „Another Look at the Mandaic Incantation Bowl", S. 42 folgendermaßen rekonstruiert: *kby*[*š hyšwkʾ mynqwdʾm nhwrʾ wkbyš*] *kwlʾ hylʾ d-hšwkʾ mynqwdʾm kulʾ rbʾ hylʾ d-nhwrʾ*.

239 Erstpublikation: James A[lan] Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, The Museum Publication of the Babylonian Section 3, The University Museum, Philadelphia, 1913, S. 188 f. (§ 16). Neue Lesarten und Korrekturen durch J. Epstein, „Glosses babylo-araméennes", in: *REJ* 73 (1921), S. 47 f., sowie Baruch A. Levine, „The Language of the Magical Bowls", in: Jacob Neusner, *A History of the Jews in Babylonia V: Later Sasanian Times*, SPB 15, Brill, Leiden, 1970 [Nachdruck in der Reihe: SFSHJ 221, Scholars Press, Atlanta / Georgia, 1999] S. 353–357. Die entsprechenden Schalentexte sind in J. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, S. 174 f., 223 und 230 (§ 12, 31 und 33) veröffentlicht.

240 BM 139524, in: J. B. Segal, *Catalogue*, S. 63 f (§ 023A), Erstpublikation: M. Geller, „Four Aramaic Incantation Bowls", in: G. Rendsburg, R. Adler, M. Arfa, N. H. Winter (Hrsg.), *The Bible World. Essays in Honour of Cyrus H. Gordon*, KTAV, New York, 1980, S. 101–117 (*non vidi*). Siehe die Beschreibung der Schale in: J. B. Segal, *Catalogue*, S. 64: „hemispherical bowl with simple rim. Inscribed in a spiral from the center onwards [...] Provenance unknown". Über die Zeichnung: „figure, 5.6 cm x 4.3 cm, enclosed by 'inner circle'. The face is in profile with a large round eye and a preeminent beaked nose. The tresses steam from a three-peaked headdress at the back of the head. Has four feet and arms, each with three digits, the feet are turned outwards. One of the right hand arms could be shackled. The figure may hold a harp or lyre at its left-hand side. Triangular belted torso/garment", Erica D. Hunter, „The Typology of the Incantation Bowls. Physical Features and Decorative Aspects", in: J. B. Segal, *Catalogue*, S. 202.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

w-byšmyh rbʾ dqdy ʾlhʾ qdyšʾd-ḥd šmyh
d-kbyš ḫšukh tḥwt nhwrʾ
mḥtʾ tḥwt ʾswtʾ
sytrʾ tḥwt bynynʾ
ḥbltʾ tḥwt šwytʾ
rwgzʾ tḥwt nyḥʾ

(J. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, S. 188 [§ 16.5–7]; mit Korrekturen von J. Epstein, „Glosses“, S. 47 und unter Heranziehung des BM 139524, § 3–5)

„und in seinem großen Namen, des Heiligen Gottes, dessen Name Der Eine ist,

der die Finsternis unter das Licht niederdrückt

(der) den Tod unter das Leben (niederdrückt),

(der) die Verwüstung unter den Bau (niederdrückt),

(der) die Zerstörung unter Vollendung (niederdrückt),
(der) den Zorn unter Ruhe (niederdrückt).“

yhy šmyh rbh dyqrʾ ʾlhʾ qdyš dḥd šmyh
dkbyš ḫšwkh tḥwt nhwrʾ
mḥtʾ tḥwt ʾswtʾ
sytrʾ tḥwt bynynh
ḥbltʾ tḥwt šwytʾ
rwgzʾ tḥwt nyḥʾ

BM 139524, § 3–5, in: J. B. Segal, *Catalogue*, S. 63 (§ 23A)

„(gesegnet) sei sein großer Name, der ‚der Heilige Gott‘ genannt ist, der ‚der Eine‘ (genannt) ist,
(der) die Finsternis unter das Licht niederdrückt,
(der) den Tod unter das Leben (niederdrückt),
(der) die Verwüstung unter den Bau (niederdrückt),
(der) die Zerstörung unter Vollendung (niederdrückt).“
(der) den Zorn unter Ruhe (niederrückt)“.

Von Schreibfehlern am Anfang des von J. Montgomery veröffentlichten Schalentextes abgesehen, ist eine strukturelle und inhaltliche Ähnlichkeit der beiden Texte festzustellen. Die Gegensatzpaare „Finsternis–Licht“ und „Tod–Leben“ wurden beibehalten, während *hbylʾ–bynynʾ* (mand. *hbila–biniana*) verdoppelt und *nyḥʾ–rwgzʾ* („Ruhe–Zorn“) hinzugefügt wurde. Der Hauptakteur der Beschwörung ist in beiden Texten „der Heilige Gott, dessen Name ‚Der Eine‘ ist“. Dass er das Licht und die Finsternis meistert, ruft verschiedene biblische Texte in Erinnerung.[241] Es ist in solchen Texten nicht unüblich, die höchste anerkannte Gottheit oder Schutzfigur anzurufen, wobei hier und an anderen Stellen der jüdische Gott bevorzugt wird. Die Verwendung der Gegensatzpaare ist, als Ausdruck der Allmacht des Einen Gottes, ein jüdischer Brauch, der auch aus den griechischen magischen Papyri ersichtlich wird.[242]

241 S. Aalen, *Die Begriffe Licht und Finsternis im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Skrifter uitgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse, 1.1951, Oslo, 1951.

242 Vgl. z. B. *PGM* V. 99–110, in: K. Preisendanz, *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauber-*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Gegensatzpaar „Licht–Finsternis“, wie im Manichäismus, zu den am häufigsten verwendeten Bestandteilen der „Formel“ gehört, und zwar sowohl in den magischen als auch in den literarischen Texten. Die folgende Tabelle gibt einen Überblick über die Einreihung und Frequenz der Elemente in der „dualistischen Formel“:

	aramäische Zauberschale	mandäischer magischer Text BM 91715	*Qolasta*-Versionen	*Ginza*-„Versionen“ A–B“	*Ginza*-„Version C“
„Licht–Finsternis“	1. Stelle	1. Stelle	1. Stelle	2. Stelle	2. Stelle
„Leben–Tod“	2. Stelle		3. Stelle	1. Stelle	1. Stelle
„Gut–Böse“			2. Stelle		
„Wahrheit–Irrtum“		3. Stelle		3. Stelle	3. Stelle
„Aufbau–Zerstörung“	3. Stelle, verdoppelt	2. Stelle			4. Stelle
„Heilung–Schlag“		4. Stelle			5. Stelle
„Ruhe–Zorn“	4. Stelle				

Den (ältesten) Kern der „Formel“ (nämlich die Paare: „Licht–Finsternis“, „Leben–Tod“) kann man in den Inschriften der beiden aramäischen Zauberschalen erahnen. Trotzdem ist eine Chronologie der verschiedenen Versionen der „Formel“ dadurch erheblich erschwert, dass alle hier bezeugten Varianten archaische Züge aufweisen (wie z. B. Überreste magischer Formeln in der *Qolasta*-Version; eine Offenbarungstheologie in der *Ginza*-Version, die noch nicht „mandäisiert“ ist, usw.). Die überlieferten Varianten der „dualistischen Formel“ sind im Hinblick auf den mündlichen und performativen Charakter der Sprache der aramäischen und mandäischen Zauberschalentexte nicht überraschend: Erinnert sei daran, dass das, was wir hier als „magische Texte“ bezeichnen, eher für die Rezitation denn für das Lesen bestimmt war.[243]

papyri, Band I, 2. verbesserte Auflage, hrsg. von A. Henrichs, Teubner, Stuttgart, 1973, S. 185, sowie *PGM* V. 460–465 (ebd., S. 197). M. Philonenko macht auf den manichäischen Anklang des letzten Textes aufmerksam, „Une prière magique au Dieu créateur (PGM 5. 459–489)“, in: *CRAI* 129 (1985), S. 437 f. [= ders., *Histoire des religions et exégèse (1955–2012)*, 1. Teilband, S. 314 f.].

243 Vgl. Charles Häberl, „The Production and Reception of a Mandaic Incantation“, in: ders. (Hrsg.), *Afroasiatic Studies in Memory of Robert Hetzron. Proceedings of the 35th Annual*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

4.3 Die manichäische Zwei-Prinzipien-Lehre

Sowohl nach allgemeinem Verständnis als auch in der Wissenschaft neigt man dazu, die religiöse Kategorie „Dualismus“ mit dem Manichäismus in enge Verbindung zu bringen.[244] Das führt aber zu „simplifizierenden Deutungsschemata“, die im wissenschaftlichen Diskurs nicht geduldet werden können.[245] Auch diskurskritisch verliert die Kategorie „Dualismus“ an heuristischem Potential in der Religionswissenschaft, weil sie oft das Erbe der häresiographischen Diskurse mit einbezieht.[246] Auch wenn wir die Bezeichnung „Dualismus“ vermeiden möchten, bleibt es eine Tatsache, dass bereits in den manichäischen Schriften die Lehre von den zwei Prinzipien (Mp. *dō bun wuzurg* „die beiden großen Prinzipien/Grundlagen“, oder „zwei Wurzeln“, Ephrem der Syrer: ܬܪܝܢ ܥܩܪܝܢ [*Ref.* I. 10.14])[247] häufig mit Hilfe antagonistischer Paare ausgedrückt wird, wobei die Licht-Finsternis-Metaphorik eine hervorragende Rolle spielt.[248] Die zentrale Aufgabe der Manichäer ist demgemäß die „Unterscheidung“

Meeting of the North American Conference on Afroasiatic Linguistics (NACL 35), Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2009, S. 130–148. Zur performativen Sprache der magischen Texte siehe Stanley J. Tambiah, „Form and Meaning of Magical Acts“, in: ders. *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge Mass. / London, 1985, S. 60–86 [deutsche Übersetzung von B. Luchesi: „Form und Bedeutung magischer Akte. Ein Standpunkt“, in: H. G. Kippenberg, B. Luchesi (Hrsg.), *Magie: Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995², S. 259–297].

244 Über die Sprachgewohnheiten des Alltags siehe W. B. Oerter, „Zur Verwendung des Begriffs ‚Manichäer‘ im heutigen deutschen Sprachgebrauch“, in: *HBO* 35 (2003) [= W. Beltz, U. Pietruschka, J. Tubach (Hrsg.), *Sprache und Geist. Peter Nagel zum 65. Geburtstag*], S. 167–184.

245 Siehe Michael Stausberg, „Monotheismus, Polytheismus und Dualismus im Alten Iran“, in: Manfred Krebernik, Jürgen van Oorschot (Hrsg.*), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, AOAT 298, Ugarit, Münster, 2002, S. 91–111, und Gregor Ahn, „ ‚Zwei Prinzipien und drei Zeiten‘. Divergierende Modelle von Religionsgeschichtsschreibung am Beispiel von Manichäismus und Zoroastrismus“, in: Wolfgang Gantke, Karl Hocheisel, Wassilios Klein (Hrsg.), *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien. Studien zum Gedenken an Hans-Joachim Klimkeit*, StOR 49, Harrassowitz, Wiesbaden, 2002, S. 49–62.

246 Ähnliche Theoretisierungsversuche gibt es in jüngster Zeit auch in Bezug auf die religionswissenschaftliche Kategorie der „Magie“. Siehe B.-C. Otto, *Magie*, *passim*. Siehe auch die Haltung Christoph Auffarths, „Magie: ein Schlüsselbegriff der Religionsgeschichte“, in: *ZRW* 21 (2013), S. 114–124.

247 Iris Colditz, *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer*, S. 290. Trotz des polytheistischen Verständnisses des manichäischen Dualismus bei Ephräm dem Syrer gilt der Begriff „Wurzeln“ für die manichäischen Prinzipien als besonders alt, siehe Flavia Ruani, „ ‚Des noms célèbres des différents dieux / Mani et ses compagnons proclamèrent‘ (C. Haer. XL 3): à propos de la conception manichéenne de la divinité vue par Éphrem le Syrien“, in: Corinne Bonnet, Amandine Declercq, Iwo Slobodzianek (Hrsg.), *Les répresentations des dieux des autres*, Supplemento a Mythos 2, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta [2012], S. 159–176.

248 Siehe Karl Matthäus Woschitz, „Der Mythos des Lichtes und des Finsternis. Zum Drama der Kosmogonie und der Geschichte in den koptischen Kephalaia: Grundmotive, Ideengeschichte und Theologie“, in: K. M. Woschitz, Manfred Hutter, Karl Prenner (Hrsg.), *Das manichäische Urdrama des Lichtes. Studien zu koptischen, mitteliranischen und arabischen Texten*,

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

der beiden Elemente[249] nach dem Beispiel des Erlösers.[250] Auch in der manichäischen täglichen Gebetspraxis, die aus Berichten muslimischer Autoren gut bekannt ist,[251] wird diese Lehre erwähnt, wie das jüngst erschlossene griechische „Gebet der Emanationen" (εὐχὴ τῶν προβολῶν, P. Kell. Gr. 98)[252] aus Kellis in Ägypten bezeugt, das auch parthisch überliefert ist:

Herder, Wien, S. 13–150. Aufgrund des häufig verwendeten Gegensatzes „Licht-Finsternis" wurde auch die Meinung geäußert, es handele sich bei den Manichäern um einen „optischen Dualismus", vgl. I. Gershevitch, „The Bactrian Fragment in Manichaean Script", in: J. Harmatta (Hrsg.), *From Hecataeus to al-Huwārizmī. Bactrian, Pahlavi, Sogdian, Persian, Sanskrit, Syriac, Arabic, Chinese, Greek and Latin Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984, S. 279, sowie ders., „Beauty as the Living Soul in Iranian Manichaeism", ebd., S. 281–288. Dagegen: W. Sundermann, „Ilya Gershevitch on Manichaeism", in: A. Panaino (Hrsg.), *The Scholarly Contribution of Ilya Gershevitch to the Development of Iranian Studies. International Seminar 11th April 2003, Ravenna*, Mimesis, Milano, 2006, S. 121–123. Über die Grundzüge der manichäischen Ästhetik siehe Andrea Piras, *Verba lucis. Scrittura, immagine e libro nel Manicheismo*, IIO.SL 4, Mimesis, Mailand, 2012, S. 15 ff., sowie I. D. Băncilă, „Some Aspects of Manichaeism as Religion of Beauty", in: *Caietele Echinox* 12 (2007), S. 133–141.

249 ⲣ̄ⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲁϥϫⲓ ⲁⲣⲁϥ ⲛ̄ⲧⲉϩⲗⲡⲓⲥ [ⲙⲛ ⲡⲛⲁ]ϩⲧⲉ ⲁϥⲧⲱⲣϫ ⲡⲟⲩⲁ̈ⲓⲛⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲕⲉⲕⲉ (Keph 232.3 f.), „jeder Mensch, der die Hoffnung und den Glauben angenommen hat, er hat das Licht von der Finsternis getrennt", [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 232.

250 ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲁϥϫⲓ ⲁⲣⲁϥ ⲛ̄ⲧⲉϩⲗⲓⲡⲥ [ⲙⲛ ⲡⲛⲁ]ϩⲧⲉ ⲁϥⲡⲱⲧϫ ⲡⲟⲩⲁ̈ⲓⲛⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲕⲉⲕⲉ (Keph 232.3 f.), „Jeder Mensch, der die Hoffnung und den Glauben angenommen hat, er hat das Licht von der Finsternis getrennt" [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 232; ⲙ̄ⲛⲥⲱⲥ ⲇⲉ ⲁⲩⲛ̄ⲛⲁⲩϥ ⲁⲡⲓⲟⲩⲣϩⲉ ⲙ̄ⲙ̄ ⲡⲓⲟⲩⲁⲣⲱϥ ⲉⲧϩⲓⲃⲁⲗ ϫⲉ ⲉϥⲁⲥⲱⲧϥ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲁ̈ⲓⲛⲉ ⲛ̄ϥⲡⲣⲱⲣϫ ⲧⲟⲩϣⲏ ⲙⲛ̄ ⲡϩⲟⲟⲩⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲩ (Keph 117.15–17), „Darauf aber sandte man ihn [i. e. den Dritten Gesandten] in diesen freien Raum draußen, damit er das Licht ausläutere und die Nacht und den Tag voneinander trenne" [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 117.

251 Siehe F. de–Blois, „Dualism in Iranian and Christian Traditions", in: *JRAS* 3rd ser. 10 (2000), S. 1–19.

252 Erstedition R. Jenkins, „The Prayer of the Emanations in Greek from Kellis", in: *Le Muséon* 108 (1995), S. 243–263. Neue Edition in: I. Gardner (Hrsg.), *Kellis Literary Texts* 2, DOPM 15, Oxbow Books, Oxford, 2007, S. 115–124. Zur Diskussion siehe: F. Bermejo-Rubio, „Further Remarks on the Manichaean Nature of Εὐχὴ τῶν προβολῶν (P. Kell. Gr. 98)", in: *ZPE* 168 (2009), S. 221–238, und ders., „'I worship and glorify'. Manichaean Liturgy and Piety in Kellis Prayer of the Emanations", in: A. DeConick, G. Shaw, J. Turner (Hrsg.), *Practicing Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature*, NHMS 85, Brill, Leiden, 2013, S. 245–270, sowie I. Gardner, „'With a Pure Heart and a Truthful Tongue'. The Recovery of a Text of the Manichaean Daily Prayers", in: *JLA* 4 (2011), S. 79–99, und ders., „Manichaean Ritual Practice at Ancient Kellis: a New Understanding of the Meaning and Function of the so-called Prayer of the Emanations", in: J. A. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello (Hrsg.), '*In Search of Truth'. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, NHMS 74, Brill, Leiden, 2011, S. 245–262.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Προς(κυνῶ καὶ δοξάζω) τὸν τῆς μεγαλειότητος ἔγγονον, τὸν φωτινὸν νοῦν, βασιλέα, Χρ(ιστὸ)ν, τὸν ἐκ τῶν ἐξωτέρων αἰώνων ἐληλυθότα εἰς τὴν ἄνω κειμένην διακόσμησιν καὶ ἐκ ταύτης εἰς τήνδε τὴν κάτω κειμένην δημιουργίαν καῖ ἀπαραπακύπτως ἐξηγησάμενον αὐτοῦ τὴν σοφίαν καὶ τὰ ἀπόρρητα μυστήρια τοῖς ἐπὶ γῆς ἀν(θρώπ)οις καὶ τὴν τῆς ἀληθείας ὁδὸν ὑποδείξαντα σύμπαντι τῷ κόσμῳ καὶ πάσαις ἑρμηνεύσαντα φωναῖς καὶ τοῦ ψεύδους τὸ ἀληθές διορίσαντα	[nmʾc brʾ](m) w ʾfrynʾm [...mnw](h)myd rwšn (k)[y] [...] ʾbryn [...] ʿymyn [...] ʾbgwst [...] wcyhʾd (ʾwd p)d [hmʾg *šht *pd wys]p wxr (r)ʾh [cy *rʾštyft ʾb](dy)[št]
καὶ το<ῦ> σκότους τὸ φῶς	(r)ʾšryft ʾc drwg
καὶ τοῦ φαύλου τὸ ἀγαθὸν	(r)wšn ʾc tʾr
καὶ τῶν πονηρῶν τοῦς δικαίους.	qyrbkr ʾc bzkr
Ἐκ σοῦ πᾶσα χάρις ἔγνωσται τῷ κόσμῳ καὶ ζωὴ ἅμα καὶ ἀληθείᾳ παντὶ φύλῳ πάσαις ἑρμήνευται φωναῖς	ʾwṯ (m)[...] ʾc drwnd [wy]wdʾd w hmg rʾštyft [...] [ʾw](ṯ) [...]
P. Kell. Gr. 98.33–52, in: I. Gardner, *Kellis Literary Texts II*, S. 120 f.	M 1971, in: D. Durkin-Meisterernst, E. Morano, *Mani's Psalms*, S. 109.
„Ich preise und segne den Abkömmling der Größe, den leuchtenden Nous, den König, Christus; der von den äußeren Äonen in die obere Weltordnung ausgegangen ist und von dort in diese untere geschaffene Welt;	„Ich preise und segne [...] den Licht-Nous, der [...] oben [...] sie [...] er hat offenbart [...] er hat gelehrt [...] Und in der ganzen Welt zeigte er in jeder Sprache den Weg der Wahrheit;
der unverborgen seine Weisheit und die unaussprechlichen Mysterien den Menschen auf der Erde ausgelegt hat; der den Weg der Wahrheit der ganzen Welt gezeigt hat und in allen Sprachen ausgelegt hat;	
der die Wahrheit von der Lüge,	er hat die Wahrheit von dem Trug abgesondert,
das Licht von der Finsternis und	das Licht von der Finsternis,
die Gerechten von den Bösen getrennt hat.	den Frommen von dem Sünder und den Gerechten von dem Bösen.
Von dir wird jede Gnade der Welt bekannt gemacht und das Leben zusammen mit der Wahrheit werden jedem Stamm in allen Sprachen ausgelegt.“	Und [...] all die Wahrheit [...] und [...].“

Die griechischen und parthischen Textvarianten stimmen überein: Die Lobpreisung des himmlischen Gesandten (in der griechischen Variante des Gebets mit Christus identifiziert) beginnt mit einer Beschreibung seiner Offenbarung in der Welt. Diesen Akzent auf der Offenbarung teilt das manichäische Gebet mit den oben aufgeführten mandäischen Texten, vor allem in der *Qolasta* und im *Ginza*. Außerdem bemerkt

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

I. Gardner, dass die Form der im Griechischen überlieferten Variante des manichäischen Gebets den Eindruck eines „Quasi-Bekenntnisses" erweckt.[253] Weil das Gebet auch parthisch überliefert wird, ist es wahrscheinlich, dass es auf ein verlorenes aramäisches Original zurückgeht.[254] Im arabischen Bericht an-Nadīms über die manichäischen täglichen Gebete ist dieser Teil des Gebetes verkürzt: Der arabische Gelehrte gibt dieses Gebet nur als Lobpreis des „Vaters des Großen" wieder und bei ihm ist kein Echo der „dualistischen Formel" zu finden. Dieses Schweigen könnte den provokanten Charakter der manichäischen „Formel" als Grund gehabt haben, sodass an-Nadīm hier entschieden hat, den Text des Gebets nicht mehr wiederzugeben, um die islamische religiöse Empfindlichkeit in Bezug auf die göttliche Einheit (*tawhīd*) nicht zu verletzen.[255]

Die Reihenfolge der entgegengesetzten Paare variiert.[256] Außerdem wird im Manichäismus die Trennung zwischen entgegengesetzten Elementen auch mittels symbolischer Sprache weiterentwickelt, wobei „Parabeln", wie das neutestamentliche Gleichnis von den zwei Bäumen[257] oder der kosmologische Tag-Nacht-Zyklus, in diesem Sinn aufgewertet sein können.[258] Darüber hinaus spielen die Paare „Licht–

253 „This series of paired opposites has a semi-creedal ring to it", I. Gardner, in: *Kellis Literary Texts* II, S. 126.

254 So D. Durkin-Meisterernst und E. Morano: die griechische Überlieferung „confirms the distinct nature of this text and allows the conclusion that the text goes back to an Aramaic original by Mani", in: *Mani's Psalms*, S. xvii.

255 Vgl. I. Gardner, „'With a Pure Heart and a Truthful Tongue' ", S. 93.

256 ... ϵγ ⲛ̄ⲡⲱⲣⲭ ⲡⲡⲉⲧⲁⲛⲓⲧ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲕⲉⲕⲉ (Keph 288.12), „ ... zu trennen das Gute von der Finsternis", [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 288.

257 [...]ⲡⲓⲱϩⲛ [ⲥ]ⲛⲉγ ⲛ̄ⲧⲁⲣⲭⲟγ ⲁⲃⲁⲗ…ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲁⲡⲁⲣⲭⲟγ ⲁⲃⲁⲗ [ⲉ]ⲧⲁⲃⲱⲕ ⲁϩⲣⲓ ⲁⲡⲁⲓⲱⲛ ⲙⲡⲟγⲁⲓⲛⲉ (Keph 23.1,3 f.), „[...] die beide Bäume und sie voneinander trennt ... Der Mensch, der sie trennt, wird hinaufsteigen zum Äon des Lichtes", [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 23. Siehe auch A. Böhlig, *Die Bibel bei den Manichäern*, S. 32 f., 39, 66–69 und 90–92.

258 [ⲉⲓ]ⲥ ⲙⲡⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲥⲛⲉⲩ ⲁⲓⲧⲥⲉⲃⲟⲧⲏⲛⲉ ⲁⲣⲁⲩ ⲱ ⲛⲁⲙ[ⲉ]ⲣⲉⲧⲉ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲥⲏ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲁⲡϩⲟⲟⲩⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲙⲏⲛⲉ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲟⲩⲛ ⲙⲡⲟγ[ⲁ]ⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲉⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲕⲉⲕⲉ ⲥⲉⲟγⲁⲛϩ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲙⲏ[ⲛⲉ] ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲥⲱⲱⲛⲧ (Keph 162.9–13), „[siehe], über zwei Mysterien habe ich euch unterrichtet, meine Geliebten, das Mysterium der Nacht und das des Tages, die täglich in der Welt herauskommen. Das Mysterium des Lichtes nun und das Mysterium der Finsternis sind täglich in der Schöpfung offenbar", [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 162. Sowie eine Seite danach: [ⲡⲁⲗⲓⲛ] ⲁⲛ ⲡⲁϫⲉ ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲛϩⲉ ⲙ̄ⲡϩ[ⲟγⲉ ⲙ̄ⲛ̄] ⲛ̄ⲥⲛϩⲉ ⲙ̄ⲡⲟγⲁⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲛϩⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥ ⲛ[ⲧⲟγⲱⲏ ⲙ]ⲛ̄ ⲛ̄ⲥⲛϩⲉ ⲙⲡⲕⲉⲕⲉ· ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉⲓⲧⲧⲏⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲛⲁⲙⲉⲣⲉⲧⲉ ⲛⲉⲓⲉⲧⲟγ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ ψⲩⲭⲁⲩⲉ ϫⲉ ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲛ̄ⲟγⲱⲛ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲫⲟⲟⲩⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲁⲧⲟγⲱⲏ ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲙ̄ⲙⲉ ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲡϩⲟⲟⲩⲉ ⲱⲟⲟⲡ ⲁⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲟγⲁⲓⲛⲉ ⲧⲟγⲱⲏ ϩⲱⲱⲥ ⲁⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲕⲉⲕⲉ ⲛⲉⲧⲉⲙ̄ⲡⲟγⲱⲱⲡⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲛⲉγⲉⲣϩⲩ ⲛⲉⲓⲉⲧϥ ⲙⲡⲉⲧⲁⲥⲛⲟγⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ̄ϥⲁⲓⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲧ†ⲟγⲥⲓⲁ ⲥⲛⲧⲉ ⲧⲁⲡⲟγⲁⲓⲛⲉ ⲙⲛ̄ ⲧⲁⲡⲕⲉⲕⲉ ⲛⲉⲧⲉⲙⲡⲟγⲱⲱⲡⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲛⲉγⲉⲣϩⲩ ϫⲉ ϥⲁⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲏ ⲙ̄ⲡⲱⲛϩ ⲛ̄ⲁⲛϩϩⲉ (Keph 163.30–164.8), „[Wiederum] sprach der Apostel: Ihr seid die Söhne des Tages [und] die Söhne des Lichtes. Ihr seid die Söhne [der Nacht] und die Söhne der Finsternis. Aber Heil sei euch, meine Geliebten. Heil eurer Seele, dass ihr das Mysterium des Tages und der Nacht erkannt habt; ihr habt eingesehen, dass der Tag dem Mysterium des Lichtes, die

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Finsternis“ und „Leben–Tod“ auch in der Rede Manis an die Täufer im Mani-Kodex eine zentrale Rolle, nämlich als Zusammenfassung seiner Lehre.[259] Die „dualistische Formel“ dient zudem als Ausdruck des zentralen Merkmals der manichäischen Ethik: der Aufgabe, die entgegengesetzten Elemente zu unterscheiden.[260]

Der Licht-Finsternis-Antagonismus – so lässt sich zusammenfassend sagen – bildet *die* Grundauffassung der gesamten manichäischen Theologie,[261] auch wenn sich die ursprüngliche Lehre Manis im Verlauf der Ausbreitung der manichäischen Religion weiterentwickelt hat.[262]

4.4 Die aramäischen „dualistischen Formeln“ und die dualistische Frühauffassung Manis

Was hier als „dualistische Formel“ bezeichnet wird, ist in verschiedenen Textgattungen mit unterschiedlichem sprachlichem Ausdruck überliefert worden. Ein zeitlicher

---

Nacht dagegen dem Mysterium der Finsternis entspricht, die nicht auseinander hervorgegangen sind. Heil dem, der dies Mysterium erkennen und unterscheiden wird, die beiden Welten des Lichtes und der Finsternis, die nicht auseinander hervorgegangen sind; denn er wird das ewige Leben ererben“, [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 163 f. Ausführlicher „über die vier großen Tage, die aus einander hervorgekommen sind, sowie die vier Nächte“ (ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲧⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲁⲇ ⲛ̄ⲏⲟⲟⲩⲉ ⲉ[ⲧⲁⲩ]ⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲙⲛ̄ ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲩ ⲁϩⲁⲛ ⲧⲧⲟⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲏ, Keph 25.8–10) in *Keph.* § 4. Über den archaischen Charakter der Gegensatz Tag–Nacht, siehe W. Sundermann, *Der Sermon vom Licht-Nous, eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version*, BTT 17, Akademie, Berlin, 1992, S. 90, Anm. 19 und S. 110. Auch verschiedene mitteliranische Parabeln dienen dazu, diesen Sachverhalt zu veranschaulichen, wie z. B. die Parabel des Bauern, der das gute Getreide von den Unkraut trennt, siehe I. Colditz, „Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen“, in: *AoF* 14 (1987), S. 287.

259 ἡ τοίνυν κατθαρότης περὶ ἧς ἐλέχθη, αὕτη τυγχάνει ἡ διὰ τῆς γνώσεως, χωρισμὸς φωτὸς ἀπὸ σκότους καὶ τοῦ θανάτου τῆς ζωῆς [κα]ὶ τῶν ζώντων ὑδά[τω]ν ἐκ τῶν τεθαμβω[μέ]νων (CMC 84.9–85.1), „Die Reinheit, von der geschrieben steht, ist also die Reinheit durch die Gnosis, d. i. die Trennung des Lichts von der Finsternis, des Todes vom Leben und der lebendigen Wasser von den erstarrten“ (A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 59).

260 Soteriologisch: [ⲛⲉ]ⲓⲉⲧⲥ ⲙ̄[ⲡⲉⲧⲛ]ⲁⲥⲛⲟⲩⲱⲛⲟⲩ ⲛ̄ϥⲡⲁⲣⲭⲟⲩ ⲁⲃⲁⲗ (*Keph* 27.30), „[Heil demjenigen, der] sie [nämlich die beiden entgegensetzten Elemente – n. n.] erkennt und sie scheidet“, [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 27. Die endgültige Trennung des Lichtes von der Finsternis ist nur eschatologisch bestimmt, vgl. *Keph* 75.24–27. Dazu auch E. Smagina, „Manichäische Eschatologie“, in: H. Preißler, H. Seriwert (Hrsg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Diagonal, Marburg, 1994, S. 297–305. Eugen Rose spricht hier von der „Entmischung“: *Die manichäische Christologie*, StOR 5, Harrassowitz, Wiesbaden, 1979, S. 48.

261 Ideengeschichtlich führt zum manichäischen „Dualismus“ auch die Nag-Hammadi-Schrift *Die Paraphrase des Seem*, vgl. M. Roberge, *The Paraphrase of Shem (NH VII, 1). Introduction, Translation and Commentary*, NHMS 72, Brill, Leiden, 2010, S. 84, 88 f. Siehe dazu auch Giovanni Casadio, „Abenteuer des Dualismus auf der Seidenstrasse“, in: Ronald Emmerick, Werner Sundermann, Peter Zieme (Hrsg.), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, BBAW.BA Sonderband 4, Akademie, Berlin, 2000, S. 55–82.

262 So auch I. Gardner, „Towards an Understanding of Mani’s Religious Development“, *passim*.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Vorrang der aramäischen Zauberschalen gegenüber den mandäischen ist möglich, doch nicht gesichert, weil diese in verschiedenen Gemeinden gleichzeitig oder von denselben Personen angefertigt worden sein können. Jedoch stützt das theologische Profil des aramäischen Ausdrucks der „dualistischen Formel" die Annahme, dass dieser Ausdruck als älter, wenn nicht sogar als ältester eingestuft werden kann, weil die Formel in der aramäischen Version noch nicht „dualistisch", sondern eher schöpfungstheologisch verstanden wird. Das Prestige des jüdischen Gottes und seiner gewaltigen Eigenschaften waren den antiken „Magiern" weithin bekannt, da sein/e Name/n in Zaubersprüchen verschiedener kultureller Prägung bewusst miteinbezogen wurde/n.[263] Spuren derselben Übernahme kann man auch in den zitierten mandäischen Zauberschalentexten finden, jedoch wird hier die jüdische Schöpfungstheologie in eine Offenbarungstheologie umgewandelt. Zwischen den Versionen in den magischen Texten und in den mandäischen „Liturgien" sind auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten zu beobachten: Die verwendeten Verben der *Qolasta*-Versionen der „Formel" sind auch für die magischen Texten spezifisch; das Gegensatzpaar „Licht-Finsternis" kommt immer an erster Stelle usw. Später wird die „Formel" in weiteren polemischen Kontexten offenbarungsgeschichtlich (*Ginza*-Versionen A und B) oder kosmogonisch (wie in der *Ginza*-Version C) verwendet.

Das Alter solcher Vorstellungen kann nicht festgelegt werden, doch inhaltliche Details sprechen dafür, dass sie vorislamisches Gedankengut darstellen: Die „Offenbarungstheologie" der Versionen A und B hat noch keinen Bezug zu der unter islamischem Druck entwickelten Johannes-Prophetologie, und es besteht die Möglichkeit, dass die Fassung C, die in einen visionären Diskurs eingebettet ist, dem nestorianischen Bischof Theodor bar Kōnay im 8. Jahrhundert bekannt war, also weit über die religiösen Grenzen hinaus bereits rezipiert wurde.

Die Tatsache, dass die „Formel" in mandäischen Hymnen als Teil der liturgischen Zelebration der „Totenmesse" (*masiqta*) rezitiert wird, stellt kaum einen Zufall dar. Die Bekanntschaft der Manichäer mit (Teilen der) *masiqta*-Hymnen ist durch das Parallelmaterial in den koptischen „Thomaspsalmen" gesichert.[264] In diesen treten jedoch auch andere Akzente und Kombinationen bei der Verwendung der Licht-Finsternis-Metaphorik in Erscheinung, wie z. B.:

263 Zu jüdischem Material in den griechischen magischen Texten siehe: Morton Smith, „The Jewish Element in the Magical Papyri", in: *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 25 (1986), S. 455–462 [= M. Smith, *Studies in the Cult of Yahweh II: New Testament, Early Christianity & Magic*, hrsg. von S. Cohen, RGRW 130, Brill, Leiden, 1996, S. 242–256] und kritisch: L. LiDonnici: „'According to the Jews': Identified (and identifying) 'Jewish' Elements in the Greek Magical Papyri", in: L. LiDonnici, A. Lieber (Hrsg.), *Heavenly Tablets. Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*, SJSJ 119, Brill, Leiden, 2007, S. 87–108, sowie G. Bohak, „Greek, Coptic, and Jewish Magic in the Cairo Genizah", in: *BASP* 36 (1999), S. 27–44 und ders., *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, S. 227–350.

264 T. Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book.*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ϯⲛⲁⲡⲣⲁⲕ ⲡⲕⲉⲕⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲛⲁϫⲥ ⲁⲃⲁⲗ
ⲛ̄ⲧⲁⲧⲁⲃ [ⲡⲟ]ⲩⲁⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲙⲁ
ϯⲛⲁⲡⲁⲣⲕ ⲡⲡⲉⲑⲁⲩ [ⲧ]ⲁⲛⲁϫⲥ [ⲁⲃⲁ]ⲗ
ⲛ̄ⲧⲁⲧⲁⲃ ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲙⲁ (Ps 207.8–10)
„Ich werde die Finsternis ausreißen und hinausstoßen
Und das Licht an ihrer Stelle pflanzen.
Ich werde das Böse ausreißen und hinausstoßen
Und das Gute an seiner Stelle pflanzen“ (P. Nagel, *Die Thomaspsalmen*, S. 35)

Die Formulierung dieser Stelle erinnert an die behandelte „dualistische Formel“: Sie wird hier auf ihre zentralen Züge reduziert, wobei das Gegensatzpaar „Licht-Finsternis“ (ⲡⲟⲩⲁⲓⲛⲉ-ⲡⲕⲉⲕⲉ) an erster Stelle genannt wird. Anzumerken ist, dass allein in der *Qolasta*-Version der „Formel“ das Paar „Gut–Böse“ (*ṭaba-biša*) beibehalten wird. Wie in der Diskussion am Anfang dieses Kapitels ausführlich erläutert, gehört die Pflanzungsmetaphorik zu den reichen aramäischen dichterischen Stilmitteln, sodass eine Teilhabe des manichäischen religiösen Ausdrucks an dieser Vorstellungswelt nicht überraschen kann.

Schlussfolgerungen

Die in diesem Kapitel untersuchten Motive, die auf eine manichäisch-„mandäische“ Beziehung hinweisen – wobei man eher vom Einfluss eines „mandäischen Gedankengutes“ reden sollte –, zeigen eindeutig, dass künftige Untersuchungen, die einer kontextualisierenden Erklärung der Entstehung und Formulierung manichäischer Religion und Lehre verpflichtet sind, den aramäischen religiösen Hintergrund dieser Religion zu beachten haben. Wesentliche Hinweise können mandäische Textstellen geben, die der Textkritik als die ältesten gelten. Es kann demzufolge auch nicht überraschen, dass sogar die zentrale manichäische Lehre des Dualismus, die mehrere Jahrhunderte als ausschließlich „iranisch“ angesehen wurde, vor diesem vielfältigen religiös-kulturellen Hintergrund gesehen werden muss.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:33:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

III. Mandäische und manichäische mythische und historische Geographie

Eine „Religionsgeographie" der Mandäer und Manichäer zu schreiben, ist eine spannende Aufgabe zukünftiger Forschung.[1] Um die Frage der geographischen Verortung der Begegnungen zwischen dem (frühen) Manichäismus und dem „Mandäismus" besser beantworten zu können, ist eine Untersuchung der „mythischen Geographie" beider Religionen von Nutzen. Sie gibt die theologischen Tiefenstrukturen der beiden Religionen wieder sowie die Spannungen untereinander, insbesondere, wenn das symbolische und theologische Kapital desselben Ortes kontrovers diskutiert wird. Für die „mythische Geographie" sind jene Orte relevant, die aufgrund ihrer Bedeutung in der literarischen Tradition beider Religionen wichtig für deren theologische Geschichtsauffassung sind, aber nicht unbedingt als konkrete geographische Größen erfahren wurden.Im Fall des Mandäismus, aber auch des Manichäismus ist diese theologische Deutung der Geschichte vor allem als eine Heilsgeschichte zu verstehen. Bereits R. Reitzenstein anerkannte, dass der zentrale Erinnerungsort der mandäischen Heilsgeschichte die Stadt Jerusalem ist. Damit wird auch eine kritische Position gegenüber den älteren (M. Lidzbarski), aber auch neueren Versuchen (R. Macuch) vertreten, den „westlichen Ursprung" des Manichäismus zu beweisen. In diesem Sinn wird ersichtlich, inwieweit die mythische Geographie eine mythische Geschichte impliziert.[2]

Neben einer Analyse der mandäischen und manichäischen „mythischen Geographie" am Beispiel der Stadt Jerusalem wird in diesem Kapitel – anhand des griechischen Kölner Mani-Kodex – der Frage nachgegangen, inwieweit diese Schrift in historischer und geographischer Hinsicht wichtige Auskünfte geben kann über die Kontakte des Manichäismus mit dem „mandäischen Gedankengut", in Gestalt der verschiedenen, im Kodex erwähnten Täufergruppen. Es wird gezeigt, dass der Mani-Kodex von einem lebendigen Netzwerk von Täufergruppen entlang des Tigrisflusses (um Ktesiphon und in die südlichen Hafenstädte) zeugt.

---

1 Die zentralen Eckpunkte eines solchen Projektes im kirchengeschichtlichen Wissensbereich wurden von Ulrich Köpf beschrieben, „Kirchengeschichte und Geographie. Möglichkeiten und Grenzen einer historischen Geographie des Christentums", in: *ZThK* 77 (1980), S. 42–68, sowie stichwortartig in „Geographie II: Kirchengeschichtlich", in: *RGG*[4], 3. Band, Sp. 690.

2 Zur „mandäischen Makrogeschichte" (*mandaean Macrohistory*), siehe: Brihka H. S. Nasoraia, Garry W. Trompf, „Mandaean Macrohistory", in: *Aram* 22 (2010), S. 391–425. Eine Diskussion über die Brauchbarkeit dieses Begriffes für die Gnosis- und Mandäerforschung bleibt ein Desiderat, vgl.: Garry W. Trompf, „Theosophical Macrohistory", in: Olav Hammer, Mikael Rothstein (Hrsg.), *Handbook of the Theosophical Current*, BHCR 7, Brill, Leiden, 2013, S. 375–403.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

1. Jerusalem als heils- und offenbarungsgeschichtlicher Erinnerungsort

In der Geschichte der Gnosisforschung wurde immer wieder die Auffassung geäußert, die „Gnosis" sei eine „Offenbarungsreligion".[3] Dieser Begriff illustriert allerdings die verschiedensten Einstellungen zur Definition der „Gnosis" und zur Methodologie der Erforschung dieses historischen Phänomens: Z. B. dient er der Unterstreichung vermuteter christlicher Wurzeln gnostischer Theologie (B. Aland)[4] oder wird als „religionsgeschichtliche Kategorie" verwendet (K. Rudolph)[5] sowie als eine gnostische „Denkstruktur" verstanden, die eine bestimmte „Theologiegeschichte" begünstigt (E. v. Ivanka) usw.[6] Weil eine „Offenbarungsreligion" sich auch gemäß ihrer Bewertung des geschichtlichen Verlaufs definiert,[7] ist es kein Zufall, dass diese auch die Topographie mit einbezieht. Demzufolge gehören Geschichts- und Raumverständnis in der Gestaltung einer religiösen Tradition wesentlich zusammen.[8]

3 Für eine theologische Analyse dieses Begriffs siehe: Max Seckler, „Was heißt Offenbarungsreligion?", in: Jan Rohls, Günther Wenz (Hrsg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988, S. 157–175. In der religionswissenschaftlichen Debatte wurde dieser Begriff von dem schwedischen Bischof Nathan Söderblom eingeführt, vgl. N. Söderblom, „Offenbarungsreligion", in ders., *Ausgewählte Werke* I: *Offenbarung und Religion*, aus dem Schwedischen übersetzt und herausgegeben von Dietz Lange, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011, S. 57–163 [= ders., *Uppenbarelsereligion*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm, 1930[2], 1903[1]].

4 „Gnosis ist also Offenbarungsreligion und nicht eine wie auch immer ‚verwilderte' Philosophie. Der gnostische Gottesbegriff ist nur aus der Offenbarung gewonnen", B. Aland, „Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition", in: J. Taubes (Hrsg.), *Religionstheorie und politische Theologie II: Gnosis und Politik*, Schöningh, Paderborn, 1984, S. 58 f. [= B. Aland, *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*, WUNT 239, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009, S. 247].

5 „In Unterschied zu den antiken Religionen handelt es sich ja hier [i. e. im Fall der „Gnosis"] um eine Offenbarungs- und Bekenntnisreligion, d. h., die Wahrheit ist durch göttliche Kundgabe vorgegeben und autoritativ", K. Rudolph, „Der gnostische ‚Dialog' als literarisches Genus", in: P. Nagel (Hrsg.), *Probleme der koptischen Literatur*, WBMLUHW 1968/1.K2, Halle an der Saale, 1968 [= K. Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, S. 104].

6 Eine Denkstruktur, „die weder mythisch noch denkerisch Aufschluss geben will über Gründe und Stadien der Weltentstehung [...] sondern die Welt, in ihrer Erfahrungsgegebenheit, hinnimmt, und eigentlich von etwas ganz Anderem redet: von einer einmaligen, historischen Heilstat, die in die erfahrbare, reale Welt hineingreift", Endre v[on] Ivánka, „Religion, Philosophie und Gnosis: Grenzfälle und Pseudomorphose in der Spätantike", in: Ugo Bianchi (Hrsg.), *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 13–18 aprile 1966. Testi e discussioni*, SHR 12, Brill, Leiden, 1967, S. 320 f.

7 Siehe die ausführliche Analyse der Offenbarungskonstellationen der Spätantike bei Marco Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanie* I: *Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens,* WUNT II.79, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995.

8 Hier kann die feine Unterscheidung Jonathan Z. Smiths zwischen „lokativer" und „utopischer" Gestaltung verschiedener Religions- und Religiositätstypen im antiken und spätantiken Mittelmeerraum einen wichtigen Beitrag leisten, vgl. *Map is not Territory. Studies in the History of*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Im Mandäismus ist die „Offenbarungstheologie“ zentral, auch wenn sie in den mandäischen Schriften nur unsystematisch Berücksichtigung findet. Eine ihrer markantesten Eigenschaften ist die polemische und legitimatorische Gestaltung. Die mandäische „Offenbarungstheologie“ erfüllt zwei Funktionen: Sie definiert eine Stellung gegenüber der Geschichte und vertritt eine bestimmte Auffassung über den Vermittler der göttlichen Offenbarung in der Geschichte. Oft wird diese Normierung durch eine Abgrenzung ausgedrückt, die konkurrierende Vorstellungen zu beseitigen versucht.

Eng mit einer Heilsgeschichte sind bestimmte Erinnerungsorte verbunden, die als Orte der Intensivierung der Kommunikation mit dem Transhistorischen konzipiert sind. So gilt die Stadt Jerusalem als zentraler Ort der Offenbarung himmlischer Lichtwesen. Es handelt sich hier um eine (jüdische und christliche) literarische Tradition, die unterschiedlich bewertet werden kann und nicht unbedingt eine Bekanntschaft mit den entsprechenden geographischen *realia* voraussetzt. Im Fall des Mandäismus muss unentschieden bleiben, ob es sich bei der Stellung zu Jerusalem um ein Relikt judenchristlicher Vorstellungen oder um eine Übernahme fremden theologischen Gedankengutes handelt. Die mandäische Strategie der Aneignung dieses zentralen *topos* vollzieht sich mittels dreier Strategien:

1. Kritik an der jüdischen Ausprägung des literarischen *topos* „Jerusalem“ bis hin zu seiner regelrechten Dämonisierung
2. Übernahme des „apokalyptischen“[9] Motivs der Zerstörung Jerusalems
3. und schließlich eine theologische, „offenbarungsgeschichtliche“ Begründung der Zentralität Jerusalems durch Lokalisierung der Erscheinungen einer Reihe von Lichtwesen und des Johannes (des Täufers) an diesem Ort, was eine religiöse „Neugründung“ der Stadt zur Folge hat.

Diese Strategien sind Ausdruck des Ringens der Mandäer um die identitätsstiftende Stellung gegenüber dem jüdischen (und [juden]christlichen?) Erbe ihrer eigenen Theologie. Mehr als um einen bloßen geographischen Ort ging es den Mandäern bei ihrer Identitätsbildung um die Auseinandersetzung mit einem wichtigen religiösen

Religions, SJLA 23, Brill, Leiden, 1978.

9 Zur Diskussion über die mandäischen Jerusalemvorstellungen kann die Definition der „Apokalyptik“, die von J. Collins vorgeschlagen wurde, vieles beitragen: „‘Apocalypse’ may be defined as a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherwordly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisaged eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another, supernatural world“ *Semeia* 14 (1979), S. 22. In der mandäischen Theologie mit ihren verschiedenen Stadien sind Offenbarungs- und Endzeitthemen eng mit der Stadt Jerusalem vernetzt, so dass die „spatial reality“, nach der Definition von J. Collins, eine neue, konkretere Dimension bekommt, wie die folgende Diskussion zeigen wird. Über die spannende Forschungsgeschichte zur neutestamentlichen und religionsgeschichtlichen „Apokalyptik“ siehe: Heinrich Hoffmann, *Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik*, SUNT 23, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999, S. 22–65.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

„Erinnerungsort", der ihnen als solcher nicht unbedingt in seiner konkreten geographischen Ausdehnung bekannt war.[10] Wie die folgende Diskussion zeigen wird, stellt die Stadt Jerusalem keine erinnerte geographische Größe dar, sondern wird theologisch instrumentalisiert als angemessenster Eck- und Knotenpunkt der mandäischen „Offenbarungstheologie" und „Apokalyptik" und somit des Geschichtsverlaufs im Licht der Heilsgeschichte.[11]

1.1 Offenbarungstheologische Konkurrenz um die Stadt Jerusalem

In theologiegeschichtlicher Perspektive weisen die mandäischen Schriften zwei verschiedene, auch chronologisch einzuordnende „Offenbarungslehren" auf :

1. einerseits eine Lehre, die die irdische Gesandtschaft und Erscheinung verschiedener Lichtwesen begünstigt. Hier ist zwischen zwei Tendenzen zu unterscheiden: einer „Manda-d-Hiia-Theologie" und einer „Anoš-Utra-Theologie" (K. Rudolph). Die „Anoš-Utra-Theologie" wird erst später entwickelt, nämlich nachdem dieses Lichtwesen seinen eigenen Status in der Lichtwelt gewonnen hat;
2. andererseits eine „Johannes-Theologie", die den Status des „Prophetentums" des Johannes des Täufers unterstreicht und die nachweislich unter Einfluss und Druck der islamischen Lehre vom göttlichen Gesandten enwickelt wurde.[12]

Anhand der mandäischen „Gebetssammlung" (*Qolasta*), die als ältestes Zeugnis mandäischer Theologie gelten kann, lässt sich nachweisen, dass dort zwar beide Lichtwesen – Manda d-Hiia und Anoš Utra – erwähnt werden, letzterem aber kaum eine „geschichtstheologische" Entfaltung seiner Funktion zugeschrieben werden kann. Im *Qolasta* wird der Name Anoš Utra meistens als Teil einiger Lobeshymnen in der Triade Hibil-Šitil-Anuš[13] angeführt, wobei der vollständige Name „Anoš Utra" (*anušeutra*) nur einmal genannt wird.[14] Ansonsten wird er als „Anoš, der große Utra" (*Anuš eutra sagia*) tituliert, ohne nähere Angaben zu seiner Tätigkeit oder

10 „Erinnerungsorte" müssen nicht unbedingt in ihrer Konkretheit erlebt werden, sondern sind als solche durch Tradierung (Kommunikation und Texte) gestiftet, vgl. Uwe Walter, Memoria *und* res publica. *Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*, SAG 1, Antike, Frankfurt a. M., 2004, S. 155–179.

11 Es wäre lohnenswert, die „Erinnerungskulturen" des Christentums und des Mandäismus hinsichtlich ihrer theologischen Begründung der „Offenbarungsfrage" vergleichend zu analysieren, in Anlehnung an die Feststellungen von C. Markschies und H. Wolf, dass „als Offenbarungsreligion [...] das Christentum eine Erinnerungsreligion [ist]", „ ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis'. Das Christentum als Erinnerungsreligion", in: dies. (Hrsg.), *Erinnerungsorte des Christentum*, Beck, München, 2010, S. 15.

12 Siehe Jennifer Hart, „Yahia as Mandaean *rasul*. Some Thoughts on Islam's Influence on the Development of Mandaean Literature", in: *Aram* 22 (2010) [erschienen 2013], S. 171–181.

13 Siehe die Texte in: M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 13.3; 19.11; 20.8; 41.11; 103.12; 106.5; 144.10 und 277.1 sowie 173.9.

14 *eunian anuš eutra d-hailh elauaian šria*, „erhöre mich, Anoš-Uthra, dessen Kraft auf uns ruht", M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 148 (Text: S. 148.4).

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Funktion in der Lichtwelt.[15] Demgegenüber erscheint Manda d̲-Hiia prominent als Figur der Offenbarung in einem Gebet, das wichtig für die mandäische Umdichtung des 114. Psalms ist.[16] Dieses Gebet wird auch in der *Ginza*-Schrift überliefert (*Gy* 173.3–180.3), wo, im Unterschied zu seiner Version in den „Liturgien" (*Qolasta*), auch die Stadt Jerusalem erwähnt wird:

> *manda d̲-hiia etiglia b-iahud u-gupna etahzia b-eurašlam d̲-qudamḫ aula laiit* (Gy 178.2 f.),
> „Manda d̲-Hiia offenbarte sich in Judäa, ein Weinstock erschien in Jerusalem, vor dem kein Frevel ist" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 181).

An dieser Stelle der *Ginza*-Version des mandäischen Gebetes über die irdische Gesandtschaft Manda d̲-Hiias spielt die Stadt Jerusalem noch keine wichtige Rolle, doch kann sie als Ausgangspunkt des mandäischen Ringens um die Zentralität dieser Stadt betrachtet werden. Trotzdem gibt es in der *Qolasta*-Variante dieser Erzählung weiteres wichtiges alttestamentliches und christliches Gedankengut, das noch nicht vollständig „mandäisiert" wird.[17] So z. B. die heftige Polemik gegenüber „alternativen" Offenbarungslehren:

> *anat etit u-anat atit tum etit-lak l-etigluiia anat hu d̲-saka u-miniana u-buṭlana litlak anat aba anat aha anat bra anat hu niba anat hu širša rba d̲-hiia anat qadmaia anat batraia anat hu etita d̲-etit-lak l-mitia u-rahiqit l-etigluiia rahiq*(ML 130.9–131.1)
> „du bist gekommen, du kommst, und alsdann wirst du dich offenbaren. Du bist es, der du endlos, zahllos und unvergänglich bist. Du bist Vater, du bist Bruder, du bist Sohn, du bist Quell, du bist die große Wurzel des Lebens. Du bist der Erste, du bist der Letzte. Du bist der Zukünftige, der du kommen sollst, du bist es, der sich in der Ferne offenbaren soll" (M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 130 f.).

Leider lassen sich die hier enthaltenen offenbarungstheologischen Auffassungen nicht näher bestimmen. Doch verfügte dieser Text über hinreichende Autorität, um zu Beschwörungszwecken integriert zu werden.[18] Der Grund dafür ist wohl sein for-

15 Ein Verzeichnis der Stellen in M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 279.

16 Dieses Gebet wurde von M. Lidzbarski (*Mandäische Liturgien*, S. 125–140 = § 75) und E. S. Drower (*The Canonical Prayerbook*, Text: S. 99–108) ediert. Siehe ausführlich: I. D. Băncilă, „Die Stellung der mandäischen Version des 114. Psalmes in *Qolasta*", S. 3–44. Dieses Gebet wird sowohl während der Taufzeremonie als auch in der „Totenmesse" rezitiert, vgl. K. Rudolph, *Die Mandäer* II, S. 240 und 264.

17 Vgl. ausführlich meinen Aufsatz: „Die Stellung der mandäischen Version des 114. Psalmes in *Qolasta*", wo nachgewiesen wird, dass mindestens der 114. Psalm (= 113 LXX) in die mandäische religiöse Logik der Dämonisierung alttestamentlicher Gottesgeschehnisse integriert und demgemäß umgestaltet wird.

18 Vgl. *Qmaha d̲-bit mišqal ainia* § 46: *anat etit u-anat atit anat aba anat bra anat aha anat qadmaiia anat asia d̲-elauia asauata anat mdalia d̲-eluia mdalauata anat hu gabra d̲-elauia gubria anat hu bhria d̲-elauia anat bhira dakia mlala rba qadmaiia ṣauta anat qadmaita pisa,* „thou

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

melhafter („bekenntnisartiger“) Charakter, der Schlüsselbegriffe der christlichen Trinitätslehre (*ab*, *bra* und vielleicht *aha* [Bruder]) in einem polemischen offenbarungstheologischen Kontext ausschließlich über Manda d-Hiia prädiziert.[19] Das zeigt, dass das Ringen um die Offenbarungstheologie ein zentrales Anliegen in der Gestaltung des mandäischen Religionssystems war.

Die einzige Stelle in der *Qolasta*, die im Kontext einer Offenbarungslehre die Stadt Jerusalem erwähnt, bezieht sich wiederum auf Manda d-Hiia. Er wird in einem Gebet „für alles Gute“ (*l-kul ṭabu*) folgendermaßen charakterisiert:

> *d-pahtia tiria kušṭa u-mgalilit razia hikumta u-mhauit gambaruata b-eurašlam* (M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 68.3 f.)
> „(du) der die Pforten der Kušṭa öffnest, die Geheimnisse der Weisheit offenbarest und Wundertaten in Jerusalem zeigest“ (ebd., S. 68, modifiziert).

Das Thema der „Wundertaten in Jerusalem“ (*gambaruata b-eurašlam*), das hier angedeutet ist, wird in mehreren *Ginza*-Passagen im selben offenbarungstheologischen Kontext wiederholt, doch nie mehr in Verbindung mit Manda d-Hiia,[20] sondern diesmal mit Anoš-Utra, der eine neue Rolle annimmt: Er wird als „Gegenspieler“[21] des christlichen Messias/„Christus“ (*mšiha*) inszeniert.[22] Hier wird wiederum sichtbar, inwieweit die mandäische Offenbarungslehre aus Auseinandersetzungen mit anderen Auffassungen entfaltetwurde.

Vor allem wird die Rolle des Lichtwesens Anoš Utra als Gesandter in den ersten beiden Traktaten des *Ginza* deutlich (*Gy* I und II.1), die zwei verschiedene Fassungen derselben Geschichte erzählen (siehe auch *Johannesbuch* § 76). Eine pointierte Differenzierung gegenüber der Tätigkeit des Christus, „der mit Feuer bekleidet ist, mit Feuer umhüllt und Wunderwerke im Feuer zeigt“ (*d-lbiš nura u-mkasia nura u-gabaruata b-nura mahuilun, Gy* 28.15 f.; M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 29, modifiziert),

---

camest and thou camest. A father thou art, a son thou art, a brother thou art, the First thou art, a Healer above all healers thou art and a Raiser-up who is above all raisers-up. Thou art the Man who is above all men, thou art the Elect above the elect, thou art the Chosen, Pure, Great First Word, thou art the first persuasive Voice“, E. S. Drower, „A Mandaean Philactery (*Qmaha d-bit mišqal ainia*)“, in: *Iraq* 5 (1938), S. 32.

19 Man beachte den Text in Gy IV (über den Abstieg Hibil Ziuas zur Welt) über die Brüder Manda d-Hiias, „die seine Söhne sind“ (*aha d-hinun bna hu,* Gy 130.9–10), vgl. M. Lidzbarskis Anmerkung: „die höheren Wesen werden oft zugleich als Brüder und Söhne anderer bezeichnet, damit soll ihre völlige Gleichartigkeit zum Ausdruck kommen“, *Ginzā*, S. 145, Anm. 5.

20 In derselben Sektion wird nochmals von den „Wunderkräfte[n] des Manda d-Hiia“ in einem wahrscheinlich offenbarungstheologischen Kontext die Rede sein: *nhar u-anhar b-nhurḥ mn alma d-zakuta l-dmuṭḥ u-l-ata l-ṣauṭḥ u-l-qalḥ u-l-eruṭḥ u-l-gabaruaṭhd-manda d-hiia* (Gy 177.11–13), „er leuchtete und erleuchtete mit dem Lichte von den Welten der Siege her die Gestalt, das Zeichen, die Stimme, den Ruf, die Erleuchtung und die Wundertaten des Manda d-Hiia“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 181).

21 K. Rudolph, „Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung“, in: ders., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, S. 319.

22 Vgl. auch *Johannesbuch* § 76.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tritt hier deutlich hervor.[23] In der zweiten Version des Textes (*Gy* II.1) wird ausdrücklich Jerusalem, die Stadt, genannt, wo Nbu-Mšiha (= Christus) Wundertaten vollbringt:

> *napšḫ lagiṭ b-mkikuta u-asgit l-eurašlam u-tum lagiṭ minaihun iahuṭaia b-haršia u-zipa u-gabaruata u-dmauata mhauilun* (Gy 56.16–18),
> „er hält sich in Demut und geht nach Jerusalem. Er nimmt unter den Juden welche durch Zauberei und Täuschung gefangen und zeigt ihnen Wunderwerke und Erscheinungen" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 50).

Diese Version stellt die messianischen Wundertaten Jesu als „Zauberei" (*haršia*) dar und ist als eine Zuspitzung der Auseinandersetzung mit dem christlichen offenbarungstheologischen Status Jesu zu verstehen. In einem früheren Stadium der Formulierung dieser theologischen Frage, wie sie in der ersten Version desselben Textes zutage tritt, übernimmt das Lichtwesen Anoš Uthra die Merkmale Jesu laut neutestamentlicher Beschreibung (vgl. Mt 11.5; Lk 7.22, vgl. Is 26.19; 29.18; 35.5 f.; 4Q521), sogar bis zur Substitution: *Er* kommt „in den Jahren des Palṭus (= Pilatus), der König der Welt" (*u-atia b-šnia d-palṭus malka d-alma*, Gy 29.8) und vollbringt dieselben Wunder wie der christliche „Gesandte":

> *masia qrsania u-mpata euiria u-mdakia girbania u-maqim mtabria u-šapupia l-masguiia u-malil haršia u-dugia u-mhaiia mitia u-mhaimin mn iahuṭaiia*, Gy 29.9–12,
> „er heilt die Kranken, macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten, auf dem Boden Kriechenden auf, dass sie gehen können, macht die Taubstummen redend und belebt die Toten. Er gewinnt Gläubige unter den Juden" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 30).[24]

Hier werden die Wundertaten des Lichtwesens nicht als Grund dafür genannt, dass er Gläubige gewinnt, wie in der kurz davor zitierten Parallel-Version über Jesus (*Gy* 56.16–18). Dadurch wird deutlich, dass an dieser Stelle die „Wundertaten" (*gabaruata*) nicht als dämonische Werke auszulegen sind. Gerade im *Qolasta*-Text vollführt Manda d-Hiia als (Licht)Gesandter in Jerusalem ebenfalls „Wundertaten". Die Logik der „Dämonisierung" der Wundertaten eines „Gesandten" kommt dann ins Spiel, wenn versucht wird, die Sonderstellung der mandäischen Offenbarungstheologie zu begründen. Sie wird z. B. an einer Stelle zu Beginn des *Rechten Ginza* IX.1

23 Vgl. die Version B: *maprišna-lkun tarmidai el mšiha kadaba d-kd atia b-zibna qadmaia gabaruata b-nura mhauilun u-nhura lbiš u-nura mkasai* (Gy 51.24–52.2), „ich belehre euch, meine Jünger, über den Lügen-Messias. Wenn er das erste Mal erscheint, zeigt er ihnen Wunderwerke im Feuer. Mit Feuer ist er bekleidet, mit Feuer umhüllt" (M. Lidzbarski, *Ginzā,* S. 47).

24 Vgl. *Johannesbuch* § 76: *euiria pihtit ainaihun l-birbania asitnin halin algia u-dugia tirṣnit l-pumaihun mamla halin mtabria u-šapupia el ligraihun*, Jb 274.11–275.1, „den Blinden öffnete ich ihre Augen, und die Aussätzigen heilte ich. Den Stummen und Tauben stellte ich im Munde die Rede her, die Verkrüppelten und Lahmen machte ich wieder auf den Füßen gehen", M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 243.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ausführlich entfaltet. Hier usurpiert der Gott der Juden (hier astrologisch als Kiuan = Saturn ausgelegt),[25] wie an anderen Stellen Christus selbst, die Qualität eines (himmlischen) Gesandten:

> *u-etahzi-lun b-dmu šliha u-qra l-napša maria mariuan alaha d-mhauia gabaruata b-ešumia u-arqa*, Gy 222.18–20
> „und er erschien ihnen in der Gestalt des Gesandten und nannte sich den Herrn der Herren, den Gott, der am Himmel und auf Erde Wunderwerke zeigt" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 224).

Derselben „Logik der Dämonisierung" anderer (konkurrierender) religiöser Zentralgestalten entsprechend, wird Jerusalem als „Stadt der Juden" (*eurašlam mdinta d-iahuṭaiia*, Gy 45.13; 218.24 usw.) konsequent mit negativer Konnotation erwähnt. Der lügnerische Gesandte macht „die Stadt der Juden" zu seinem Zuhause. Inwieweit diese „Logik des Bösen" zu einer „Topographie des Bösen" führt, zeigt die mandäische Erzählung über die Erbauung und Zerstörung der Stadt Jerusalem.

1.2 Die Erbauung der Stadt Jerusalem und der Jerusalemer Tempel

In den ersten zwei Traktaten des *Ginza*, der, wie schon angemerkt, zwei Versionen ein und desselben Urtextes umfasst, finden sich verschiedene, gleichwohl nicht divergierende Auffassungen über die Erbauung der Stadt Jerusalem. Die Erwähnung der Gründung der Stadt ist in eine Aufzählung der mandäischen Weltalter eingebettet. Obwohl zwischen den beiden Versionen Unterschiede bestehen, kann man die mandäische Lehre über die Weltalter folgendermaßen zusammenfassen: Die ersten vier Weltalter von Adam bis Noah sind durch die Einheit von „Lehre und Zeugnis"[26] und einen guten Verkehr der Seelen zwischen dieser Welt und der Lichtwelt gekennzeichnet.[27] Von diesen Weltaltern kommen die ersten drei durch verschiedene Katastrophen zu ihrem Ende, und zwar durch „Schwert und Pest" (*hirba u-mutana*, Gy 26.8; 48.24), durch „Feuerbrand" (*iaqdana d-nura*, Gy 26.17; 49.10: nur *iaqdana*) und durch „Wasser(fluten)" (*ṭupania mia*, Gy 26.23; vgl. Gy 49.21: nur *b-mia*).[28] Die

25 Für diesen Hinweis siehe M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 223, Anm. 3.

26 *u-hda malala hua u-hda sahduta*, Gy 26.7 f.. Damit fängt der Abschnitt über die Weltalter in der ersten Fassung an.

27 In diesem Weltalter steigen die Seelen „ohne Sünden und Verschuldungen zum Licht empor" (*adinkia haṭaiia u-haubia l-nhura salqa*, Gy 26.10), nämlich sie steigen „alle in einem Aufstieg zum Licht empor, weil sie in einer Lehre dastehen, in einer Rede wandeln und in einer Lobpreisung zeugen" (*kulhun bihda masiqta l-nhura salqia aminṭul d-bihda šita qaimia u-b-hda malala masgun u-b-hda tišbihta sahdia*, Gy 26.14–16; vgl. Gy 49.8, wo *d-ana aitut l-alma hazin d-hinun b-gaua nišabun* [Gy 49.9] hinzugefügt wird: „die ich in dieser Welt gebracht habe, mit der sie preisen sollen", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 45) und „sie die Lehre, die ihr Herr ihnen gesandt [hat], nicht verfälschen" (*aminṭul d-la mkadbia bšuta d-maraihun šadar-lin*, Gy 49.16 f.).

28 Man vergleiche z. B. die *Liturgien* § 8 und 77, wo über drei Lichtwesen gesagt wird, dass die Weltkatastrophen sie nicht berühren: *hibil u-šitil u-anuš bnia d-surbta haita erta u-rauazata u-taqunta gubria d-b-hirba la-etnisib u-b-iaqdania d-nura la-eqad u-b-ṭupania mia la-ṭap u-arqa msanum (d-b-ligraihun) mia la-eṣṭba bun*, „Hibil, Šitil und Anoš, die Söhne des lebendigen,

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

wiederholten Weltzerstörungen, die im Text nicht näher begründet werden, überlebt nur ein Menschenpaar (ein Mann und [s]eine Frau), die die Welt wieder bevölkern werden. Den Namen der Überlebenden (Ram und Rud[29] bzw. Šurbai und Šarhabil)[30] begegnet man nur in diesem Abschnitt der mandäischen Literatur,[31] was zeigt, dass es sich um isolierte Motive handelt, die in der mandäischen Geschichtstheologie keine weitere Rolle spielen.

Die Weltgeschichte nach der Sintflut wird als eine (Welt)Geschichte des Falls unter die bösen Mächte dargestellt. Warum das so ist, wird in keiner der beiden Versionen erklärt. Vielmehr bieten sie zwei verschiedene Auffassungen über die Dauer entsprechender Weltalter: Während die erste Version spezifiziert, dass das Weltalter „von Noah bis zur Erbauung Jerusalems" (*mn nu gabra u-alma d-mitbinia eurašlam mahuza*, Gy 27.6 f.) „sechs Generationen" (*šita daria*, Gy 27.7; 50.8) zählt, bemüht sich die Version B darum, eine Reihe von alttestamentlichen Propheten miteinzubeziehen:

> *u-mn nu u-kaui-lh u-alma d-hauia abrahim nbiha d-ruha u-alma d-hauia miša u-alma d-mitbinia eurašlam mdinta šita daria hauin*, Gy 50.6–8,
> „von Archen-Noah bis dass Abraham, der Prophet der Ruha, auftritt, bis dass Moses auftritt, bis die Stadt Jerusalem gebaut wird, sind es sechs Generationen" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 46).

Hier wird Abraham als „Prophet der Ruha" (*abrahim nbiha d-ruha*, Gy 45.14, vgl. Gy 46.7) eingeführt, was die negative Einstellung der Mandäer ihm gegenüber ausdrückt. Das Bestreben, die mandäische Weltalterlehre durch Einbeziehung der Propheten Abraham und Moses zu bereichern, ist nur der zweiten Version des mandäischen Traktates eigen. Vielmehr werden hier die Namen und Taten der beiden alttestamentlichen Propheten häufig verwechselt: Abraham wird fälschlicherweise der Empfang der Gesetzestafeln auf dem Berg Sinai oder die Auswanderung der Juden aus Ägypten zugeschrieben.[32] Dieselbe Unsicherheit ist auch bezüglich der Grün-

---

leuchtenden, prangenden und lichten Stammes, die Männer, die durch das Schwert nicht hinweggerafft, durch die Feuerbrände nicht verbrannt, durch die Wasserfluten nicht weggeschwemmt wurden, deren Sandalenriemen (an ihren Füßen) durch das Wasser nicht benetzt wurden", M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 13 und 144 f. [= E. S. Drower, *Canonical Prayerbook*, S. 6 und 87; Text: S. 11.12–12.5 und 119.3–10] (Text nach: K. Rudolph, *Theogonie*, S. 299). Darüber ausführlicher ebd., S. 299–302.

29 *ram gabra u-rud enta* Gy 26.11; 49.6, „Ram, der Mann, und Rud, die Frau".

30 *šurbai gabra u-šarhabil enta*, Gy 49.13, sonst nur *šurbai u-šarhabil*, in der Fassung A, vgl. Gy 26.21 f.

31 Vgl. M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 27, Anm. 2.

32 *u-kapria b-miša nbiha d-ruha d-aitilun nimusa u-bh mkadbia u-mkadbia bibidata d-abrahim nbiha d-ruha b-ṭura d-sinai*, Gy 46.6–8, „sie verleugnen Moses, den Propheten der Ruha, der ihnen das Gesetz gebracht [hat]. Sie verfälschen es, sie verfälschen die Werke Abrahams, des Propheten der Ruha auf dem Berge Sinai" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 43). Vgl. ebd., Anm. 3. In Gy XVIII wird Abraham, „der Vater der Juden" (*abrahim abuhun d-iahuṭaiia*, Gy 381.16 f.) der Held der Auswanderung Israels aus Ägypten, vgl. M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 410 ff.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

dung des jüdischen Volkes, der Erbauung der Stadt Jerusalem und ihrer Tempel bemerkbar: Volk, Stadt und Tempel gehören in dieser Auffassung zusammen und verdanken ihre Gründung der Initiative des bösen jüdischen Gottes.[33] Dies würde erklären, warum in der „Version A" des ersten *Ginza*-Traktates von Noah bis zur Gründung der Stadt Jerusalem nur ein Weltalter vorgesehen ist:

> *mn nu gabra u-alma d-mitbinin eurašlam mahuza šita daria hauin*, Gy 27.7 f., „Von Noah dem Manne bis dass der Platz Jerusalem gebaut wird sind sechs Generationen" (M. Lidzbarski, *Ginzā,* S. 28).

Dieser Logik der geographisch lokalisierbaren „kumulativen Identitätsmerkmale" des jüdischen Volkes folgend, die dessen Verschreibung an die bösen Mächte bestätigt, heißt es über den König Salomo:

Version A

u-mitlid u-hauia šlimun makla br dauid u-hauia malka iahud u-šaliṭa rba d-eurašlam u-sahdia u-daiuia qudama ništabdun u-bṣubiana dilh masgin alma d-b-napšh ništaba u-ṭabuta d-marh la-mqabil u-haizak sahdia u-daiuia mn malala apkia u-malkuta minh mitnisba, Gy 27.8–13

„Dann wird geboren und tritt auf der König Salomo, der Sohn Davids, und er wird König von Juda und der mächtige Herrscher über Jerusalem. Die Dämonen und Dews unterwerfen sich ihm und gehen nach seinem Willen, bis er sich selber verherrlicht und für die Güte seines Herrn undankbar ist. Dann wenden sich die Dämonen und Dews von seiner Rede ab, und die Herrschaft wird ihm genommen" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 28).

Version B

u-haizak mitlidšlimun makla br dauid u-hauia malka d-iahud bania eurašlam mata u-šidia u-daiuia l-qudama ništabdun alma d-hu b-napšh ništaba u-ṭabuta d-marh la-mqabil u-haizak kulhun minh nipkun u-malkuta minh tibṭul man d-b-napšh ništaba hu b-napšh bahit, Gy 50.8–14

„Dann wird der König Salomo, der Sohn Davids, geboren und wird König von Juda. Er baut den Ort Jerusalem, und die Dämonen und Dews unterwerfen sich ihm, bis er sich selber verherrlicht und für die Güte seines Herrn undankbar ist. Darauf wenden sich alle von ihm ab, und die Herrschaft geht ihm verloren. Wer sich selber verherrlicht, muss sich dann selber seiner schämen" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 46).

33 Leider ist die Textbasis, wahrscheinlich aufgrund häufigen Abschreibens, schlecht: *kd mitbinia eurašlam mdinta d-iahuṭaiia [...]d-abrahim nbiha mitiqria b-eurašlam* (Gy 45.13–15). Hier vermutete M. Lidzbarski eine Lücke, vgl. *Ginzā*, S. 43. Kurz danach steht über Moses geschrieben: *ama l-napšh qaria u-mšauia l-napšh bit masgda u-hua ama d-iahuṭaiia* (Gy 45.16–18) „er ruft ein Volk für sich heran und schafft sich ein Bethaus. So entstand das Volk der Juden", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 43. Vgl. in der ersten Version: *hu adunai ama l-napšh gabia u-kaniš l-napšh mkišta mitbinia eurašlam mahuza mdinta d-iahuṭaiia* (Gy 23.17–19), „Er, Adonai, wählte sich ein Volk aus und gründete sich eine Synagoge. Der Platz Jerusalem wird gebaut, die Stadt der Juden", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 25.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Die beiden Versionen weisen viele Ähnlichkeiten auf, obwohl nur in der „Version B“ die Erbauung der Stadt (*mata*) Jerusalem durch Salomo explizit erwähnt wird.[34] Die Legende über den König Salomo und die Dämonen dient hier dem mandäischen Geschichtsverständnis im Sinne eines Falls unter die Mächte des Bösen. Salomos Herrschaft über die Dämonen wird nicht näher erklärt oder begründet, sondern hier als bekannt vorausgesetzt. Sie endet, wenn der König „sündigt“, indem er sich selbst verherrlicht und vergisst, seinem Herrn (hier Adonai) dankbar „für seine Güte“ (hier offensichtlich die Dienerschaft der Dämonen) zu sein. Demzufolge verliert Salomo seine Macht über die Dämonen und seine Herrschaft (*malkuta*) geht zu Ende. Hinter dieser knappen Geschichte verbergen sich einige jüdische Varianten – vor allem rabbinischen Ursprungs – der Salomolegende: z. B. in der *Midrash Rabba an Numeri*, wo der Dämon Asmodeus den sündigen König Salomo bannt[35] oder in *Sanhedrin* 21b, wo vom Hochmut Salomos die Rede ist.[36] Die von Salomo verlorene „Herrschaft“ (*malkuta*) bezieht sich nicht nur auf seine Position als König, sondern auch auf seine „Herrschaft“ über die Dämonen: In der „Version A“ wird ausdrücklich erwähnt, dass sich „die Dämonen und Dews von seiner Rede abwenden“ (*sahdia u-daiuia mn malala apkia*, Gy 27.12 f.). Eine moralische Deutung der Salomogeschichte kommt nur in der „Version B“ vor (*man d-b-napšh mištaba hu b-napšh bahit*, Gy 50.13 f.).

Die Gestalt des Königs Salomo ist aus einigen mandäischen Zaubertexten bekannt, doch liefern diese nur knappe Angaben über den „Zauberkönig“.[37] Vielmehr

34 Weil hier nicht von der Gründung des Tempels die Rede ist, soll auch an die Legende über die Erbauung verschiedener nah- und mittelöstlicher Städte durch Salomon erinnert werden, wie z. B. Baalbek im Libanon, gemäß einigen syrischen Chroniken. Hierzu konnte Sergey Minov nachweisen, dass es sich um lokale christliche Aneignungen der biblischen Tradition handelt, siehe „The Story of Solomon's Palace at Heliopolis“, in: *Le Muséon* 123 (2010), S. 61–89. Über Salomon als Erbauer des Tempels mithilfe der Dämonen im Koran, siehe: Alfred Louis de Prémare, „La montagne et le Temple: Salomon constructeur (Coran 23 *Saba'*, 12–13 et 52 *al-Ṭūr*, 1–8)“, in: Jean-Louis Bacqué-Grammont, Jean-Marie Durant (Hrsg.), *L'image de Salomon: sources et postérités. Actes du colloque organisé par le Collège de France et la Société Asiatique, Paris, 18–19 mars 2004*, CSA. NS 5, Peeters, Paris / Louvain / Dudely MA, 2007, S. 57–71.

35 Im *Targum zu Kohelet* 1.12 wird Aschmedai „der König der Schedim“ genannt, vgl. M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Brill, Leiden, 1893, S. 205. Es war die Vermutung von M. Lidzbarski, dass dieser Dämon in den kurz vorangehenden Zeilen des zitierten mandäischen Abschnittes eine ähnliche Historisierung erfahren habe: *u-labatra hauia nuraiṭaš hurizdan d-qarilh šamidai malka akal tmanan šnia* (Gy 383.9 f.), „nach ihm war Nuraiṭaš Horizdan, den man König Šamidai nennt. Er regierte 80 Jahre“, vgl. M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 411, Anm. 3.

36 Dazu siehe auch M[ax] Grünbaum, „Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der *Hagada*“, in: *ZDMG* 31 (1877), bes. S. 198–200 [= Max Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, hrsg. von Felix Perles, Calvary & Co., Berlin, 1901, S. 22–25] und Gerhard Langer, „Solomon in Rabbinic Literature“, in: Joseph Verheyden (Hrsg.), *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, TBNJCT 16, Brill, Leiden, S. 135.

37 *ʿsyrʾtyʾ w-hytymʾtyʾ lylyʾtʾ zykryʾ w-nwqbʾtʾ b-ʿzyqth d-šlymwn lkʾ br dʾwyd* (E. Yamauchi, *Mandaic Incantation Texts*, S. 232 [§ 21.18–20]), „gebunden und versiegelt sind die Lilithen,

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

wird in *Gy* § 18 im Rahmen einer kurzgefassten „Weltchronik" König Salomo mit dem persischen Held Jamšid (awestisch: Yima) gleichgesetzt:

> *u-labatrḥ hua dašmšir malka ḏ-šlimun malka br dauid qari-lḥ akal alpa ḏ-šnia tšima b-arqa u-ma bi-rbita* (Gy 383.11–14)
> „Nach ihm war König Jamshid, den man König Salomon, Sohn des David nennt. Er regierte 1000 Jahre: 900 Jahre auf der Erde und 100 Jahre im Himmel" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 411).

Die Identifizierung von Jamšid mit Salomo spiegelt einen doppelten Prozess wider: Die persischen Helden wurden mit Gestalten der judenchristlichen Tradition gleichgesetzt,[38] dann, unter Einfluss des Islams, wurde ihr literarisches Profil mit Daten der koranischen Prophetologie angereichert.[39] Dies ist trotzdem kein Beleg dafür, dass dieser mandäische Text unter dem Einfluss der islamischen Historiographie steht.[40] Tatsächlich weisen sowohl der awestische Gott Yima als auch seine mittelpersische Entsprechung (Jamšid) mehrere Merkmale auf, die diese Gleichsetzung begünstigen: Yimas Herrschaft geht durch den Verlust des göttlichen Charisma (aw. *xwarnah-*) zu Ende,[41] Jamšid wird durch die Macht über die Dämonen begnadigt usw.[42] Die Salo-

männlich und weiblich, mit dem Siegelring des Königs Salomo, Sohn des David"; *ʿsyryʾ w-htymyʾ b-ʿ[yzq]tʾ ḏ-šly[mw]n*, (E. Yamauchi, *Mandaic Incantation Texts*, S. 260 [§ 24.10 f.] = J. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts*, S. 248 [§ 39.10 f.]), „gebunden und versiegelt mit dem Siegelring des Salomos", vgl. J. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts*, S. 231 [§ 34.8]. Über die Salomolegende in den Nag-Hammadi-Schriften siehe Jacques van der Vliet, „Solomon in Egyptian Gnosticism", in: Joseph Verheyden (Hrsg.), *The Figure of Solomon*, S. 198–218.

38 „The identification of Jamšēd (Dšamšir) with king Solomon, son of David and the reference to Ašmedai (Šamidai) are of special interest, testifying to the spread of the legends surviving now in the Jewish *aggadic* material and in the Arabic *Isrāʾīliyyāt*", Dan Shapira, „On Kings and on the Last Days in the seventh Century Iraq: a Mandaean Text and its Parallels", in: *Aram* 22 (2010) [erschienen 2013], S. 137 f. Dazu siehe auch Arthur Christensen, *Essai sur la Démonologie iranienne*, Det Kgl. Danskre Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meedleiser 26.1, København, 1943, S. 74 f.

39 „The attempts to subordinate ancient Persian historical traditions to the Qur'anic prophetography created a reciprocal movement for the identification of Judeo-Christian patriarchs as Persian kings. This mutual transferential effect also led to the intertextualization of the two narrative traditions and consequent similar biographical information concerning certain Persian kings and Qur'anic prophets", Mohamad Tavakoli-Targhi, „Contested Memories. Narrative Structures and Allegorical Meanings in Iran's Pre-Islamic History", in: *Iranian Studies* 29 (1996), S. 168.

40 Über die Debatten in der islamischen Historiographie zur Gleichsetzung Salomos mit Jamishid siehe M. Tavakoli-Targhi, „Contested Memories", S. 168 f.

41 Siehe die Texte in *Zamyad-Yašt*, zusammen mit dem Kommentar von Almut Hinze, *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar*, BIr 15, Reichert, Wiesbaden, 1994, S. 176–206, sowie die Anmerkungen Jean Kellens, „Yima, magicien, entre les dieux et les hommes", in: *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, AIr 23, Brill, Leiden, 1984, S. 268–272, sowie Shaul Shaked, „First Man, First King. Note on Semitic-Iranian Syncretism and Iranian Mythological Transformations", in: S. Shaked, D. Shulman, G. G. Stroumsa (Hrsg.), *גלגול/ Gilgul. Essasys on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions, dedicated to R. J. Zwi Werblowsky*, SHR 50, Brill, Leiden, 1987, S. 238–256 [= S. Shaked, *From Zoroastri-*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mo-Figur dient hier sowohl der Illustrierung der Unterwerfung der Welt(-Herrschaft) unter die Dämonen, als auch der Darstellung des Übergangs zur christlichen Zeit, die dieselbe „Logik des Bösen" in mandäischer Sicht aufweist. In diesem Zusammenhang illustriert die mandäische Auslegung der Figur Jesu dieses Dekadenzmodell exemplarisch, wie noch zu zeigen sein wird.

1.3 Christus als Streitfigur in der mandäischen „Offenbarungstheologie"

Unmittelbar nach dem Abschnitt über König Salomo ist in der „Version A" des ersten *Ginza*-Traktates von Christus die Rede, während in der „Version B", nach einem kurzen Einschub, von der Erscheinung der Lügenpropheten und der Zerstreuung der Juden in der Welt erzählt wird:

Version A	**Version B**
	Einschub: *mn miša br amrau-alma l-dnab almia hauia mhaimnia d-kušṭa b-hazin haimanuta mithaimnin* (Gy 50.14–16)
u-hauia mšiha nbiha d-iahuṭaiia qalh l-šibihia qarilun b-lig[*u*]*ṭth*[43] *lagiṭlun*	**Endzeitliche Ereignisse:** *tum hauin nbihia d-kadba u-midamin *** u-haiuin b-mdin mdin mitpalgia amamia u-mitpalgia lišania b-mdin mdin u-b-atar atar u-mitbadria iahuṭaiia b-mdin mdin mitpalgia almia u-gabaruta b-atar atar mištalgia u-atra el atra naplh u-mdinta el mdinta b-qraba naplh u-ašria dmia b-alma u-kul eniš iutrana l-napšh baiia u-el d-lau dilh mitkadaš* (Gy 50.16–24)
eniš eniš el dilh mikadiš (Gy 27.13–15)	**Einschub:** „von Moses, dem Sohne des Amra, bis zum Ende der Welten werden Gläubige der Kušṭa sein; sie werden in diesem Glauben treu befunden werden"
„Dann erscheint Christus, der Prophet der Juden. Er ruft den Planeten zu, er macht sie zu seiner Partei,	**Endzeitliche Ereignisse:** „Dann werden Lügenpropheten auftreten, die Gestalt von *** annehmen, in jeder Stadt auftreten. Die

an Iran to Islam. Studies in Religious History and Intercultural Contacts, Collected Studies Series 505, Variorum-Ashgate, Aldershot, 1995, Aufsatz X].

42 Siehe Götz König, *Die Erzählung von Ṭahmuras und Ǧamšid. Edition des neupersischen Textes in Pahlavi-Schrift (MU 29) nebst zweier Parallelfassungen*, Iranica 14, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008, S. 95–104. Über die Entstehung dieser Legende siehe Jeaan Kellens, „Le séjour de Jam en enfer", in: S. Aznarouche, C. Redard (Hrsg.), *Yama/Yima. Variations indo-iraniennes sur le geste mythique*, Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 81, de Boccard, Paris, 2012, S. 29–44.

43 Ergänzung nach R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 230b.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

und jeder kämpft für ihn“
(M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 28).

Völker werden sich verteilen, die Zungen sich verteilen über jeder Stadt, über jeden Ort. Die Juden werden über jede Stadt zerstreut werden. Die Welt wird sich spalten und Tyrannen sich eines jeden Ortes bemächtigen. Ein Ort wird über den anderen herfallen, eine Stadt über die andere mit Krieg herfallen, und sie vergießen Blutströme in der Welt. Ein jeder sucht für sich selber einen Vorteil und kämpft um das, was nicht ihm gehört“, (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 46).

Die Ereignisse, von denen in der „Version B“ berichtet wird, sind in Zusammenhang mit der Zerstörung Jerusalems zu verstehen, obwohl davon nicht explizit die Rede ist. Wie schon M. Lidzbarski bemerkt hat, basiert der Text der ersten Fassung auf der „Version B“,[44] die verkürzt und als Hinweis auf Christus entfaltet wird. Christus wird auch an anderen Stellen als „Lügenprophet“ oder einfach als „Lügner“ beschrieben (*mšiha d-kadba*, *mšiha kadaba*, *mšiha dagala*).[45] Eine bestimmte Kontinuität zwischen Salomo und Christus, was beider Umgang mit den Dämonen betrifft, wird damit unterstrichen: Christus ist der Planetendämon Merkur/Nbu schlechthin,[46] er erweckt nur scheinbar die Toten mithilfe der Dämonen usw.[47] Zur Christus-Typologie Salomos, bereits ein Thema der frühchristlichen Literatur,[48] gehört auch die Parallelisierung von Gründung und Zerstörung der Stadt Jerusalem. Später im Text, nachdem die Taten und Einflüsse der „bösen“ Planeten auf die Welt und die Erschei-

44 „Die Vorlage hatte aber sicherlich wie B (Text 50.24): [*el d-lau dilh mitkadaš*], ein jeder ‚kämpft um das, was ihm gehört’, wie denn überhaupt B hier offenbar besser die Vorlage wiedergibt. Doch rührt die Abänderung wohl vom Bearbeiter von A selber her, da der jetztige Wortlaut besser zum vorhergehenden Satze passt“, M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 28, Anm. 1.

45 Für Belege siehe R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 280b.

46 Die „sieben Dews, die Verführer, die alle Kinder Adams verführen“ (*šuba daiuia* [Version B: *malakia*, Gy 50.24] *masṭiania l-kulhun bnia d-adam*, Gy 27.15 f.) sind unmittelbar nach dem Salomon- und Christus-Abschnitt in der „Version A“ erwähnt: *tlitaia nbu mšiha d-kadba d-mkadib b-tušbihta qadmaita* (Gy 27.18 f.), „der dritte ist Nbu (Merkur), der Lügen-Messias, der die erste Lobpreisung verfälscht“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 28), vgl. in der „Version B“: *mšiha dagala d-mdagil b-šuta qadmaiia* (Gy 51.3 f.), „Christus, der Fälscher, der die erste Lehre verfälscht“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 46).

47 In Version B: *u-mn daiuia d-hauin minh b-mita maiilin b-mita mamlili-bh* (Gy 56.19 f.), „Dews von seiner Begleitung lässt er in einen Toten eintreten, und sie sprechen in dem Toten“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 50).

48 Dazu siehe: Dennis C. Duling, „Solomon, Exorcism and the Son of David“, in: *HTR* 68 (1975), S. 235–252; Roman Hanig, „Christus als ‚wahrer Salomo‘ in der frühen Kirche“, in: *ZNW* 84 (1993), S. 111–134; vgl. auch Pablo A. Torijano: „here King Solomon is given the title ‘the Son of David’ and in some sense is made a model for and predecessor of Christ“, in: *Solomon the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, SJSJ 73, Brill, Leiden, 2002, S. 118 f., Anm. 36.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

nung Christi und seiner Gegner (das Lichtwesen Anoš Utra) beschrieben wurden, ist auch von der Zerstörung Jerusalems die Rede:

Version A	**Version B**
u-haizak harub mahuza eurašlam d-iahuṭaiia b-gluta napkin u-mitbadrin b-mdin mdin (Gy 29.19–21)	*u-haizak kd mhauilun šrara l-rahmh u-mahrib-lh l-eurašlam mdinta u-salqinin l-alma d-nhura u-l-škinata d-ziua la-mitgalilinin b-alma alma d-maṭia zibna u-šalit kela d-alma* (Gy 53.14–18)
„Alsdann wird der Platz Jerusalem verwüstet, die Juden gehen in die Verbannung und werden in alle Städte zerstreut“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 30).	„Alsdann, wenn er seinen Freunden die Wahrheit zeigt, die Stadt Jerusalem verwüstet und wir zu den Lichtwelten und den Škinas des Glanzes emporsteigen, offenbaren wir uns nicht mehr in der Welt, bis die Zeit kommt und das Maß der Welt voll ist“ (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 48).

Hier dient die Verwüstung Jerusalems als Endpunkt einer Geschichte des Verfalls. Die Predigt des Lichtgesandten Anoš Utra markiert das Ende der Heilsgeschichte, indem seine Lehre die Aussendung anderer Lichtboten nicht mehr nötig macht. Diese „Siegelung“ der wahren Prophetie („Lügenpropheten“ gibt es trotzdem immer noch) soll bis ans Ende der Welt gelten. Die mandäische Auffassung von der Heilsgeschichte, die nur in der „Version A“ vorkommt, wird in den späteren Texten („Version B“ [= *Gy* II.1] und *Gy* XV.1) hinsichtlich der arabischen Invasion revidiert.[49]

Unter den neuen Umständen und Herausforderungen, die die islamische Eroberung mit sich brachte, bedeutete die Herausbildung einer eigenständigen mandäischen „Prophetologie“ aus älterem Material einen wichtigen Fortschritt in der mandäischen Selbstbestimmung als einer eigenständigen religiösen Tradition. Ins Spiel kam auch die Neubestimmung der mandäischen theologischen Geschichtsauslegung,

49 *mn ṭupania mia u-alma d-etbiniat eurašlam nišmata l-nhura salqa mn d-etbiniat eurašlam u-alma l-dara d-mahamaṭ arbaia ana binataihun d-tarmidai huit bihrit u-asqil minaihun l-atar mn dara d-mahamaṭ arbaia u-alma d-pasuqta hauia ana mn binataihun d-tarmidai piršit azlit u-silqit l-mšunia kušṭa* (Gy 302.13–18,) „von den Wasserfluten bis zur Erbauung Jerusalems stiegen die Seelen zum Licht empor. Von der Erbauung Jerusalems bis zum Zeitalter des Arabers Mahammat weilte ich unter meinen Jüngern. Ich weilte unter ihnen und ließ sie zum Lichtort emporsteigen. Vom Zeitalter des Arabers Mahammat bis zum Eintritt der Zerstörung schied ich aus der Mitte meiner Jünger. Ich ging fort und stieg zu Mšune Kušṭa empor“, M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 300. Vgl. Johannesbuch § 54: *mn iuma d-etbinat eurašlam u-alma d-ata bizbaṭ sahra ana la-mhnit l-midar binataikun b-alma* (Jb 199.12–14), „von dem Tage, an dem Jerusalem gebaut wurde, bis der Dämon Bizbat [= Muhammad, vgl. M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 193 f., Anm. 3] kam, konnte ich nicht unter euch in der Welt wohnen“, ebd. Hier wird die Zentralität der Stadt Jerusalem für eine heilsgeschichtliche Unterteilung des historischen Verlaufs beibehalten.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

die sich von der Radikalität des früheren Dekadenzmodells distanzieren muss. Demzufolge mussten alle negativen und polemischen Bestimmungen der Stadt Jerusalem, im Sinn eines offenbarungstheologischen Themas, revidiert werden. Eine Analyse dieses Prozesses ist Gegenstand des nächsten Abschnitts.

1.4 Der mandäische Johannes als Prophet und der Kampf um die Wiedergewinnung der Stadt Jerusalem als offenbarungstheologisches Thema

Bei der Einführung einer regelrechten mandäischen „Prophetologie" durch die Gestalt Johannes des Täufers ist eine ähnliche Bearbeitung des bereits vorhandenen biblischen Materials zu beobachten: Die Gestaltung der Figur des Johannes orientiert sich in vielem an der Funktion des Christus als „Gesandten", dieses Mal, indem eine Umwertung des negativen Bildes des christlichen Messias vollzogen wird. In diesem Kontext überrascht es nicht, dass die theologischen Konturen der Stadt Jerusalem demgemäß präzisiert werden, indem das heilsgeschichtliche Schema durch agonistische Motive bereichert wird: Jerusalem wird nicht nur zu einem Endpunkt des geschichtlichen Verlaufs, sondern auch zur wichtigsten Bühne, auf der die „guten" und die „bösen" Mächte und ihre Repräsentanten (Johannes und Christus) gegeneinander kämpfen.

Dass die Stadt Jerusalem als ein Symbol der Unterwerfung der Welt unter die bösen Mächte gilt, zeigt der Beginn des *Johannesbuches* § 54, ein Traktat, in dem verschiedene Schichten einer Offenbarungstheologie zutage treten. Das Lichtwesen Anoš Utra drückt hier seinen Abscheu gegenüber seiner Mission auf der Erde, genauer gesagt in Jerusalem, folgendermaßen aus:

> *la-hnbit u-la-hnabanhd-misaq l-mata d-eurašlam mata d-mat bišia u-mahuzia l-mata haṭia mata d-haṭia u-mahuza d-adunai bna mahuza d-bna adunai aiil kadba mla aiil mla kadba u-el tarmidai ahualun ridpa kma la hnala u-la-basumlia l-misaq l-mata d-eurašlam maṭuiai l-eurašlam mdinta adunai l-pumh pihta u-mn arqiha anian adunai anian mn rqiha u-amarlia lia azlit gabra nukraia d-mahuza lai b-ṣubianak etibnia mahuza la etbnia b-ṣubianak d-ligiṭta abgauh lagṭit*, Jb 197.9–198.2
>
> „Ich wollte und will mich nicht hinaufbegeben nach der Ortschaft Jerusalem, dem Orte, der ein Ort Böser ist, der Burg, die lauter Sünder ist, dem Orte der Sünder, der Burg, die Adonai gebaut, der Burg, die Adonai gebaut,und in die er Lüge in Fülle hineingebracht hat. In Fülle hat er Lüge hineingebracht, und gegen meine Jünger ward Verfolgung. Wie wenig Behagen und Lust hatte ich, nach dem Orte Jerusalem hinaufzusteigen! Als ich nun nach der Stadt Jerusalem kam, öffnete Adonai den Mund und sprach mich vom Himmel aus an. Adonai sprach mich vom Himmel aus an und sagte mir: ‚Wohin gehst du, du fremder Mann, gegen dessen Willen die Burg gebaut wurde? Die Burg wurde gegen deinen Willen gebaut, in der du einen Fang zu machen suchst.' "
> M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 191 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Adonai als Erbauer Jerusalems wird auch an anderen Textstellen benannt.[50] Die Verfolgung der Jünger des Lichtwesens wird ebenfalls in Gy XV.11 thematisiert – ein Verbrechen, das die Zerstörung der Stadt durch Anoš Utra verursacht.[51] In dieser Hinsicht soll auch das ganze Leben und Handeln des Johannes in Jerusalem verstanden werden. Im *Johannesbuch* § 18 und in anderen Varianten der „Johanneslegende" gewinnt die Gestalt des Propheten Züge, die ihn in direkten Gegensatz zu seinem Geburtsort stellen: Seine Geburt wird von wunderbaren Zeichen begleitet,[52] die Thora flieht aus Jerusalem, als er dort predigt, usw.[53]

Ein Unbehagen der mandäischen Theologen, den Propheten Johannes mit Jerusalem in Verbindung zu bringen, spiegeln auch einige Unstimmigkeiten des Textes wider. Im *Johannesbuch* § 32 ist der Versuch spürbar, den Aufenthalt des Johannes in Jerusalem anhand dessen himmlischer Herkunft zu erklären. Hier wird ausdrücklich erwähnt, er sei in Jerusalem geboren, ohne aber den üblichen Geburtsritualen unterzogen worden zu sein,[54] und später, im selben Abschnitt, er sei auf übernatürliche Weise

50 Z. B. in der ersten Version des ersten Traktates in *Ginza*: *hu adunai ama l-napš̲ gabia u-kaniš l-napš̲ mkišta mitbinia eurašlam mahuza mdinta d̲-iahuṭaiia* (Gy 23.17–19), „Er, Adonai, wählte sich ein Volk aus und gründete sich eine Synagoge. Der Platz Jerusalem wird gebaut, die Stadt der Juden", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 25. In Gy XV.11 ergreift ansonsten Ruha die Initiative, die Stadt zu bauen, vgl. M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 337 ff.

51 Siehe M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 341 ff.

52 *ialda etinṣib mn emruma raza etiglia b-eurašlam hilmia hzun kahnia dandamta b-eulh̲ niplat dandamta niplat b-eurašlam* (Jb 66.12–14), „ein Kind wurde aus der Höhe gepflanzt, ein Mysterium in Jerusalem offenbart. Träume sahen die Priester, Erstarrung befiel dessen Kinder, Erstarrung befiel Jerusalem" (M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 75) und davor: *kukba ṣrabh̲ b-iahud kukba ṣrabh̲ b-eurašlam* (Jb 67.9–10; 69.12) „ein Stern flog dahin in Judäa, ein Stern flog dahin in Jerusalem" (ebd., S. 76 f.). Vgl. im *Johannesbuch* § 32: *naida eurašlam mata d̲-šura d̲-kahania mizdaranbia* (Jn 117.7–8), „der Ort Jerusalem erbebt, und die Mauer der Priester wankt" (M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 115, vgl. auch die von ihm vorgeschlagene Lesart, ebd., Anm. 4). Auch im *Johannesbuch* § 27 wird vom Beben Jerusalems erzählt: Hier bitten einige Bewohner Johannes: *iahia puq mn matai iuhana puq mn mdintan mn qalak nad bit ama u-mn qal drašak nad bit mqadšia mn qalaihun d̲-eninilak nadat qumba d̲-kahnia* (Jb 93.11–14), „Iahia, geh hinaus aus unserem Orte, Iuhana geh hinaus aus unserer Stadt! Durch deine Stimme erbebte das Volkshaus, vom Halle deiner Predigten erbebte der Tempel, vom Halle diener Reden erbebte die Kuppel der Priester" (M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 96).

53 *d̲-mn qalai u-qal drašai euraita biṭlat b-eurašlam* (Jb 82.1 f.) „vor meiner Stimme und der Stimme meiner Predigt verschwand die Thora in Jerusalem" (M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 86), vgl. in *Johannesbuch* § 18: „wehe dir, Meisterin Thora, denn Iuhana soll in Jerusalem geboren werden" (M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 78). Sonst gilt Christus als ein Verfälscher der Thora: *kd̲ hauia u-mitrabia bita ama d̲-iahuṭaiia aiil u-gamar-lh̲ l-kulh̲ hukumta u-apik-lh̲ l-euraita u-mšani-lh̲ l-šutaiun u-ebidata kulhun* (Gy 56.6–9), „wenn er herangewachsen ist, tritt er in das Volkshaus der Juden ein, eignet sich seine ganze Weisheit an, verdreht die Thora und verändert ihre Lehre und alle Werke" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 50). Vgl. *Johannesbuch* § 30 auch über Christus: *šapta d̲-asrh̲ miša anat šraith̲ b-eurašlam* (Jb 104.3) „den Sabbat, den Moses gebunden [hat], hast du in Jerusalem freigegeben", M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 104.

54 *la-hakimta audiltan b-iahud u-la-šura psaqu-lia b-erašlam la-ṣurta ṣarulia d̲-kadba u-la-zanga tlulia d̲-eula ana mn enišbai huit b-eurašlam mata* (Jb 117.3–6), „keine weise Frau [...] brachte

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

nach Jerusalem gebracht worden, nachdem Anoš Utra ihn auf den Berg Paruan entführt habe.[55] Die Mission des Johannes ist es, „den Jordan zu nehmen und in Jerusalem Prophet genannt zu werden" (*iuhana lagiṭ iardna u-mitiqria nbiha b-eurašlam*, Jb 74.4 f., vgl. 70.8 f.; 76.2–4 usw.). In Jerusalem findet auch sein Gespräch mit Christus statt, was im *Johannesbuch* § 30 immer wieder mit der Formel: „darauf erwiderte Jahia Jesu Christo in Jerusalem" (*malil d-nimarlh iahia l-ešu mšiha b-eurašlam*, Jb 103.12 f., vgl. 105.5 f., 13 f. usw.) markiert wird. Doch bedingt die Stadt Jerusalem in keiner Weise die Lehre und (Tauf-)Tätigkeit des Johannes: *ana lai baita bnit b-iahud u-la-kursia mirhnit b-eurašlam* (Jb 77.8 f.), „ich habe kein Haus in Judäa gebaut, keinen Thron in Jerusalem aufgerichtet" (M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 82).

Im Gegensatz dazu ist die Tätigkeit Christi in dessen irdischer Gestalt eng und eindeutig mit der Stadt Jerusalem verbunden: Er lehnt dort die mosaischen Gesetze ab[56] und bekehrt durch Zauberei einige Juden.[57] Seine Taufpraxis wird von den bösen Mächten bestätigt, indem Ruha ein Zeugnis für ihn in Jerusalem ablegt, wie an einer Stelle der „Version B" des ersten *Ginza*-Traktates belegt, die die mandäische Exegese der christlichen (neutestamentlichen) Beschreibung der Taufe Jesu zusammenfasst:

> *u-haizak ruha qala ramia b-eurašlam u-sahduta elh amra [...] mṭaniplun b-mia psiqia mamidilhun u-apkilh l-maṣbuta haita u-mamidilhun b-šuma aba u-bra u-ruha d-qudša apkilun mn maṣbuta haita d-b-iardna d-mia hiia d-eṣṭbatba anat adam*, Gy 56.22 f.; 57.1–4.
>
> „alsdann lässt Ruha einen Ruf in Jerusalem ertönen und spricht das Zeugnis über ihn aus [...] Er tauft sie in abgeschnittenem Wasser. Er verdreht die lebendige Taufe und tauft sie im Namen des Vaters, des Sohns und des Heiligen

mich zur Welt in Judäa, und nicht haben sie mir die Nabelschnur abgeschnitten in Jerusalem. Mir bildeten sie kein Lügenbild, und mir hängten sie keine Trugglocke an. Von Enišbai wurde ich im Orte Jerusalem geboren" (M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 115).

55 *anuš eutra mišta d-šuta nisbh u-l-paruan ṭura hiuara asqh b-paruan ṭura d-ianqia u-diridqia b-mambuha mitrabin [...] autbun b-anana anan ziua u-b-šaba šaiia d-habšaba asqun l-mata d-eurašlam* (Jb 118.10–12; 119.5 f.) „als Anoš-Utra dies hörte, nahm er das Kind und brachte es auf Paruan, den weißen Berg, auf den Berg Paruan, auf dem die Säuglinge und Kleinen mit Mambuha großgezogen werden [...] Sie setzten mich in eine Wolke, eine Glanzwolke, und in der siebten Stunde eines Sonntags brachten sie mich nach der Ortschaft Jerusalem" (M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 116).

56 Hier ist nur von dem Jerusalemer Tempel die Rede („Volkshaus der Juden" [bit ama d-iahuṭaiia, Gy 56.7] genannt, vgl. M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 50, Anm. 1 und *Das Johannesbuch*, S. 75 f. und Anm. 1). Vgl. *Johannesbuch* § 30: *šapta d-asrh miša anat šraith b-eurašlam* (Jb 104.2 f.), „den Sabbat, den Moses gebunden [hat], hast du in Jerusalem freigegeben", M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 104.

57 *napšh lagiṭ b-mkikuta u-asgit l-eurašlam u-tum lagiṭ minaihun iahuṭaia b-haršia u-zipa u-gabaruata u-dmauata mhaui-lun* (Gy 56.16–18), „er hält sich in Demut und geht nach Jerusalem. Er nimmt unter den Juden welche durch Zauberei und Täuschung gefangen und zeigt ihnen Wunderwerke und Erscheinungen" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 50).

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> Geistes. Er wendet sie ab von der lebendigen Taufe im Jordan lebenden Wassers, mit der du, Adam, getauft wurdest" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 50 f.).

Dass hier die übliche (christliche) Taufpraxis angefochten wird, beweist die Verwendung des Verbes √*ṬNP*, „beschädigen, entweihen".[58] Die mandäische Auslegung der christlichen Taufformel wird hier zusätzlich als Beweis der Unterwerfung der Christen unter den bösen Geist Ruha zitiert. Damit wird die Herrschaft der bösen Mächte über die Stadt und über die Geschichte endgültig bestätigt. In der „Version B" wird dieses Zeitalter „jenes Zeitalter Jerusalems" (*dara hanata d-eurašlam*, Gy 57.8 usw.) genannt. Gerade am Mittelpunkt der Herrschaft des Bösen auf der Erde – nämlich in Jerusalem – wird Johannes geboren. Christus gegenüber hat die Taufpraxis des JohannesVorrang:

> *kd hauia u-mitrabia iuhana b-dara hanata d-eruašlam haimanuta b-libh šaria u-iardna lagiṭ u-maṣbuta maṣba arbin u-tartin šnia mn qudam d-nbu pagra labiš u-masgia b-alma*, Gy 57.7–11
> „Wenn Juhana in jenem Zeitalter Jerusalems groß wird, wird Glaube in seinem Herzen ruhen, er wird den Jordan nehmen, zweiundvierzig Jahre die Taufe vollziehen, bevor Nbu einen Körper anzieht und sich in die Welt begibt" (M. Lidzbarski, Ginzā, S. 51).

Damit versucht der Verfasser dieser Texte, vielleicht unter islamischem Einfluss,[59] die Zentralität Jerusalems als Ort der „Offenbarung" zurückzugewinnen. Dementsprechend predigt Johannes in Jerusalem[60] und wird ebenfalls „Prophet in Jerusalem" (*enbiha b-eurašlam*, Jb 70.9 usw.) genannt.[61] Derselbe Prozess ist auch in den mandäischen Umschreibungen der Lebensgeschichte anderer wichtiger (neutestamentlicher) Gestalten sichtbar, wie z. B. im Falle Miriais, der jüdischen Prinzessin, die als Vorbild der frommen Mandäer literarisch instrumentalisiert wird.[62]

---

58 Siehe R. Mauch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 181. M. Lidzbarski dachte, dass es sich hier um „das christliche Wort für ‚taufen' " handelte, vgl. M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 50, Anm. 5.

59 Über die Zentralität der Stadt Jerusalem für Muḥammad und die frühen Muslime siehe Stephen Shoemaker, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam,* University of Pennsylvania Press, 2011.

60 *hazin hu mamlala d-hakimia d-apriš u-galil iahia br zakria b-eurašlam mdinta d-iahuṭaiia* (Gy 218.22–24), „dies ist die Rede über die Weisen, die Jahia, der Sohn Zakahria, in Jerusalem, der Stadt der Juden, lehrte und offenbarte" M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 219.

61 *iuhana lagiṭ iardna u-mitiqria enbiha b-eurašlam* (Jb 70.8 f.; 74.4 f.; 76.2 f.) „Johanna wird den Jordan empfangen und Prophet in Jerusalem genannt werden", M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 78, 80, 82; *ialda ata-lh l-iahud nbiha ata-lh l-eurašlam* (Jb 119.12–120.1; 120.13–121.1), „Ein Jüngling ist nach Judäa gekommen, ein Prophet gekommen nach Jerusalem", M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 117 f.

62 *Johannesbuch* § 34: *miriai ana pt malkia d-babil pt šaliṭia rurbia d-eurašlam ialdun iahuṭaiia u-rabiun gubria kahnia dirun b-šipulun u-asqun l-baita nsisa l-bit mqadšia* (Jb 127.6–9), „Miriai bin ich, eine Tochter der Könige von Babel, eine Tochter der mächtigen Herrscher von Jerusalem. Geboren haben mich die Juden, großgezogen die Priester. Sie trugen mich in ihrem Rockschoß hinauf in das trübe Haus, in den Tempel", M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*,

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Diese Zurückgewinnung der theologischen Bedeutung der Stadt Jerusalem als Ort der Predigt des Johannes soll auch erklären – falls es sich nicht um eine nachträgliche Korrektur handelt –, warum laut Gy XVIII Christus *nicht* in Jerusalem geboren wird:

> *u-haizak alma l-arbima šinia b-eurašlam ešu br miriam la-etaudal b-eurašlam* (Gy 382.9–11)
> „dann, bis dass vierhundert Jahre in Jerusalem vergingen, wurde Jesus, Sohn der Miriam, nicht in Jerusalem geboren" (M. Lidzbarski, Ginzā, S. 410).

Die Stadt Jerusalem ist für den Mandäer deswegen wichtig, weil sie einen Fixpunkt im (heils-)geschichtlichen Verlauf der mandäischen Gemeinde (*laupa*) darstellt. Da es in der mandäischen Theologie keinen Bruch zwischen der irdischen und der himmlischen Gemeinde geben darf, spielt sich ein wesentlicher Teil dieser Heilsgeschichte im Himmel, im Reich des Lichtes, ab. So ist leicht verständlich, dass in der ersten Version des ersten *Ginza*-Traktates – nachdem man die Lehre des Gesandten Anoš Utra verkündet hatte und die Juden zum hohen Lichtkönig bekehrt worden waren (*u-mapiq iahuṭaiia el šuma d-malkarama d-nhura*, Gy 29.14 f.) – noch „dreihundert und sechzig Propheten aus der Ortschaft Jerusalem herausgehen" (*tlatma u-šitin nbihia mn eurašlam mata napqia*, Gy 29.15 f.). Diese Aussage ist allein aufgrund des Kontextes des ersten *Ginza*-Traktates kaum zu verstehen, und die Tatsache, dass sie nur in einer der beiden Versionen des Textes erscheint, verdeutlicht, dass es sich um einen späteren Einschub handelt. Ein Zusammenhang wird nur in der Erzählung über die Erbauung Jerusalems durch den bösen Geist Ruha (Gy XV.11) hergestellt, wo Anoš Utra Ruha folgendermaßen warnt:

> *dukta d-haza mata mitbinia tlatma u-šitin u-hamša tarmidia minh nipqun* (Gy 330.1 f., 10 f. und 18 f.; 331.11 f.)
> „aus der Stätte, an der dieser Ort gebaut wird, werden 365 Priester hervorgehen" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 338 f. [zweimal], 340, modifiziert).

S. 126. Hier ist auch die Rezeption einiger Elemente der judenchristlichen „Apokryphen" über Maria, die Mutter des Christus, die im Jerusalemer Tempel ihre Jugend verbracht hat, sichtbar (*Protoevangelium Jacobi*), wie schon J. J. Buckley beobachtet, „The Mandaean Appropriation of Jesus' Mother, Miriai", in: *NT* 35 (1993), S. 181–196, hier S. 184 f. Ausführlich über *ProtoevJac* siehe: Lily C. Vuong, „'Let us bring her up to the Temple of the Lord'. Exploring the Boundaries of Jewish and Christian Relations th[r]ough the Presentation of Mary in the Protoevangelium of James", in: Jörg Frey, Jens Schröter (Hrsg.), *Jesus in den apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, WUNT 254, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, S. 418–432 sowie dies., *Gender and Purity in the Protoevangelium of James*, WUNT II. 358, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013. Über Miriai und die Stadt Jerusalem in den mandäischen Schriften siehe Jennifer Hart, *The Mandaeans, as People of the Book? An Examination of the Influence of Islam on the Development of Mandaean Literature*, unveröffentlichte Dissertation, Indiana University, 2010, S. 127–132. Speziell über Miriai und ihre Stellung in der mandäischen Gedankenwelt siehe J. J. Buckley, *The Mandaeans*, S. 49–56.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Diese Warnung des Lichtwesens bewahrheitet sich in den Zeiten Miriais, die hier nur kurz und unerwartet erwähnt wird. Es ist verständlich, dass in diesem Zusammenhang nichts über einen Sohn Jesus ausgesagt wird.[63] Vielmehr konzentriert sich die mandäische Erzählung auf ihre (anderen) zwei Söhne Jakob und Benjamin,[64] die als Väter der 365 Priester (*tarmidia*) gelten:

> *mn miriai šalmanta iaqip u-bnia. 4-8) amin praš mn iaqip u-bnia amin tlatma u-šitin u-hamša tarmidia praš praš tlatma u-šitin u-hamša tarmidia b-eurašlam mata* (Gy 332)
> „Von Miriai, der Vollkommenen, sind Jakob und Beniamin ausgegangen. Von Jakob und Beniamin sind 365 Priester ausgegangen. 365 Priester sind hervorgegangen in dem Orte Jerusalem" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 341, modifiziert).[65]

Nachdem diese Priester (*tarmidia*) von den Juden ermordet wurden, zerstört Anoš Utra „voller Zorn und böser Wut" (*b-rugza u-zira biša*, Gy 332.9 f.)[66] die Stadt Jerusalem. An anderen Stellen wird dieser eschatologische Akzent mit dem Aufkommen des Islams verknüpft.[67] Die Zahl 365 hat eine klare astronomische Bedeutung und der Ausdruck „365 Priester" soll die Idee der eschatologischen Vollkommenheit der Offenbarung zusätzlich zum Ausdruck bringen.[68]

63 „Jesus is never positively connected to his mother, and in the few places where they appear together, both are negatively evaluated, and the mother's name is Miriam", J. J. Buckley, „The Mandaean Appropriation", S. 194.

64 Über die Identifizierung der beiden Gestalten siehe M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 71.

65 Man bemerke auch denselben Ausdruck in der esoterischen Schriftrolle *Alma rišaia rba* (DC 41), Zeile 379, zitiert in: R. Macuch und E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 381a.

66 Dieses Detail ist nicht uninteressant: In einem nicht-eschatologischen Kontext, in Gy V.5, warnen die 362 (himmlischen) Priester den „Vater Jathrun": *emar-lak ia iatrun b-mimrak u-qaiumia mqaiamlak b-maṣbutak el baba d-bit hiia hauma u-rugza laiit* (Gy 197.18–20), „du hast, o Jathrun, in deiner Rede ausgesprochen und bei deiner Taufe bestimmt erklärt, dass am Tore des Hauses des Lebens Wut und Zorn nicht da sei" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 198).

67 Vgl. *Johannesbuch* § 22, hier erzählen Jakob und Beniamin: *kd mitgiṭlia kulhun kahania u-lahauin abnia asraiil mitgiṭlia u-mitlid mhamad arbaia* (Jb 84.14–85.1) „Wenn alle Priester hingemordet und nicht mehr da sind [und] die Israeliten hingemordet sind, da wird Muhammed, der Araber geboren werden" (M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, S. 87 f.). Hier ist nicht mehr von den mandäischen Priestern (*tarmidia*) die Rede, sondern von den jüdischen Priestern (*kahania*).

68 Ähnlich ist, wenn man nur *Ginza* berücksichtigt, über „365 Welten" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 151, 289: „360 Lichtwelten"), „360 Jordane" (ebd., S. 164, 147, 380: „360 obere Jordane"); „360 Mauern" (ebd., S. 146), aber auch „360 000 Jordane" (ebd., S. 152) und „360 Myriaden Tausende Lichtwesen" (ebd., S. 162) die Rede. Solche astrologischen Spekulationen sind auch bei Basilides (vgl. Irinaeus, *AdvHaer* I.24.5–7, dazu W. Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, WUNT 83, Mohr Siebeck, Tübingen, 1996, insb. S. 226 f.), in den Nag-Hammadi-Schriften (*ApocrJn* und *Eugnostos*) und in der magischen Literatur bekannt (366 Teile des Körpers, vgl. Philippe Gignoux, *Inscriptions magiques syriaques*, CREJ [4], Peeters, Louvain, 1987, S. 12 [§ 1.27 f.]). Auch bei den modernen Mandäern erhält diese Zahl eine symbolische Bedeutung: „A severe penalty is exacted from a head priest

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

1.5 Die Stadt Jerusalem bei den Manichäern

Für unsere Diskussion ist nicht ohne Relevanz, welche Bedeutung der Stadt Jerusalem im Manichäismus zukommt, obwohl Mani selbst stolz darauf war, dass sich seine überregionale Glaubensgemeinde nicht mit einzelnen Städten verbinden ließ.[69] Bei den Manichäern war die Geographie als räumliche Ausdehnung der Heilsgeschichte konzipiert, daher die Vitalität des missionarischen Impulses dieser Religion.[70] Sie ließen ein gut organisiertes „Netzwerk" der Gläubigen entstehen, das zumindest im Osten den Handelsnetzwerken sogdischer Kaufleute entsprach.[71] Doch spielten bestimmte Städte eine besondere Rolle in der manichäischen Weltauffassung: Es handelt sich um Städte, die eine besondere heilsgeschichtliche Bedeutung aufweisen, z. B. haben sowohl Zarathustra als auch Mani in Babylon gepredigt;[72] Jerusalem dagegen gilt als Ort der Passion Jesu und spielt eine besondere Rolle in der manichäischen Endzeit-Eschatologie.[73]

---

who unwittingly performs a marriage where the bride is not virgin. He must be baptized seven times a day by five priests and a deacon until he has been baptized three hundred and sixty-five times, and he cannot officiate as a priest until this purification is complete", E. S. Drower, „The Mandaeans of Iraq", in: *RCAJ* 20 (1953), S. 523.

69 ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲛⲱⲣⲡ ⲛ̄ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲧⲁⲩⲥⲁⲧⲡⲟⲩ ϩⲛ̄ ϩⲙ̄ⲙⲁ ⲙⲁ ϩⲛ̄ ϩⲛ̄ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲧⲁⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲁⲛⲁⲕ ⲥϩⲛⲏⲩⲧ ⲛⲉⲥ ⲁⲧⲉⲥⲃⲱⲕ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲑⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲥⲱⲙⲛⲟⲩϥⲉ ⲧⲉϩⲟ ⲭⲱⲣⲁ ⲛⲓⲙ. Keph 371.16–19, „denn die früheren Kirchen wurden erwählt an einzelnen Orten und in einzelnen Städten; meiner Kirche ist es dagegen bestimmt, dass sie [alle] Städte durchläuft und dass ihre gute Botschaft jedes Land erreicht", W.-P. Funk, *Kephalaia I, zweite Hälfte, Lieferung 15–16*, S. 371. Zu den Rudimenten einer „religiösen Geostrategie" im mittalalterlichen Zentralasien siehe: Richard Foltz, *Religions of the Silk Road: Premodern Patterns of Globalization*, Palmgrave Macmillan, New York, 2010[2].

70 Die manichäische Kartographie war aber literarischen Traditionen verpflichtet, wie am Beispiel der Vorstellung über die „vier Königreiche" deutlich wird: ϥ|ⲧⲟⲉ ⲛⲛⲁⲟ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧ̄ⲣⲣⲟ| ⲛⲉⲧⲱⲟⲟⲡ ϩⲙ̄ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· [ⲧⲱⲣⲡ ⲧⲉ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ⲣⲣⲟ ⲙ|ⲡⲕⲁϩ ⲛⲧⲃⲁⲃⲩⲗⲱⲛ ⲙ̄ⲛ̄ ⲧⲁⲡⲉⲣⲥⲓⲥ· ⲧⲙ|ⲁϩ ⲥⲛ|ⲧⲉ ⲧⲉ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ⲣⲣⲟ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲣⲱⲙⲁⲓⲟⲥ· ⲙⲁϩⲱⲁⲙ|ⲧ ⲧⲉ ⲧⲙ|ⲛ̄ⲧ̄ⲣⲣⲟ ⲛ̄ⲛ̄ⲉϫⲟⲙⲓⲧⲏⲥ ⲧⲙⲁϩϥⲧⲟⲉ ⲧⲉ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧ‖ⲣⲣⲟ ⲛⲥⲓⲗⲉⲱⲥ, *Keph* 188.32–189.4, „[Vier große Königreiche] gibt es in der Welt. [Das erste ist das Königreich] des Landes Babylon und das der Persis. Das [zweite] ist das Königreich der Römer. Das dritte [ist das] Königreich der Axumiten. Das vierte ist das Königreich von silews", [H. J. Polotsky, A. Böhlig] *Kephalaia*, S. 188 f. Über zwei verschiedene Versuche, das vierte manichäische Reich zu identifizieren, siehe: François de Blois, „The 'four great Kingdoms' in the Manichaean *Kephalaia*", und Michel Tardieu „L'énigme du quatrième empire", in: Piotr O. Scholz (Hrsg.), *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata*, Biblioteca Nubica 3, Schuler, Albstadt, 1992, S. 221–230, 259–264.

71 Siehe die ausgezeichnete Geschichte des sogdischen Netzwerks von Kaufleuten bis um das Jahr 1000 von Étienne de la Vaissière, *Sogdian Traders. A History*, englische Übersetzung von James Ward, HdO VIII.10, Brill, Leiden, 2005.

72 Vgl. Michel Tardieu, „La diffusion du bouddhisme dans l'Empire Kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un *Kephalaion* manichéen inédit", in: *StIr* 17 (1988), S. 153–182. Hier begründet die universelle Heilsgeschichte (nämlich das Auftreten verschiedener prophetischer Gestalten in der Welt, wie Jesus, Buddha oder Zarathustra) die religiöse mandäische „Geographie".

73 Die Stellung Jerusalems in der manichäischen Eschatologie wurde von Eugena Smagina in ihrem Aufsatz über die „Manichäische Eschatologie" nicht erwähnt, in: Holger Preißler, Hubert

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

In der koptischen „Homilie über den Großen Krieg“ wird die Heilsgeschichte (hier in Gestalt der Predigt Jesu in der Stadt) mit der Lebensgeschichte Manis und der Eschatologie eng verbunden:

> ⲁⲥⲡⲉ[... ϩ]ⲓⲭⲙ̄ⲡⲕⲁϩ · ⲁⲥⲕⲁ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲥⲟⲛ ⲛ̄ⲱⲁⲓ[ⲉ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲏ]ⲥⲧⲓⲁ · ⲁⲥϩⲉⲓ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲁⲥⲕⲁⲁϥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛ[...] ⲁⲩⲃⲗⲕⲉ ⲱⲱⲡⲉ ⲁⲭⲱⲥ ⲙⲛⲥⲁⲛ̄ⲧⲡⲉ ⲁⲩ[ⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ ⲓ͞ⲏ͞ⲥ] ⲁⲣⲁⲥ · ⲁϥⲉⲓ ⲁϥⲭⲓ ⲟⲩϩⲣⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲱ[ⲙ]ⲁ ⲁⲣⲁⲥ[...] ⲡⲁⲃⲉ ⲙ̄ⲡⲙ̄ⲗⲁϩ ⲛⲉⲙⲉⲥ · ⲁϥⲭⲡⲓⲁⲥ ϩⲛ̄[... ⲁ]ϥⲧⲱⲓⲡⲉ ⲛⲉⲥ · ⲁϥⲱⲣ̄ⲱⲣⲡⲥ ϩⲱⲡ[...] ⲛⲟⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲫⲥⲁⲛ · ⲁϥⲱⲱ ⲡⲟⲩⲁⲓ ⲁⲭⲱⲥ[...] ⲛⲟⲥ · ⲁϥⲃⲱⲗ ⲡⲉⲥⲛⲟⲙⲟⲥ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲛ̄ⲡⲉⲥ[...] ⲁϥⲥϩⲟⲩⲟⲣⲥ ⲁϥⲱⲱϥ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲙⲁⲛ̄ⲟⲩⲑ[ϩ ⲁϥ...]ⲕ ⲁⲡⲓⲧⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲣ̄ⲡⲉ · ⲁϥⲡⲁⲛⲉ[...]ⲧⲉ ⲧⲃⲗⲕⲉ ⲁⲭⲛ̄ⲡⲉϥϩⲟ · ⲁⲥⲣ̄ⲭⲟⲗⲏ [... ⲟ]ⲩⲓϩⲉ ⲁⲭⲱϥ · ⲁϥⲧⲉϥ ⲛⲉⲥ ⲟⲩⲁϩⲉⲉⲧϥ ⲡⲣⲟ[... ⲁ]ϥⲭⲱⲕ ⲡⲉϥⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ϩⲙ̄ⲡⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ · ⲛ̄ⲧⲟ[ⲩⲛⲟⲩ(ⲭⲉ) ⲉ]ⲧⲁⲩⲱϥ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲣ̄ⲡⲉ · ⲁⲥⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛⲑⲓⲉⲣⲟⲩⲥⲁ[ⲗⲏⲙ ⲁ]ⲥⲉⲓ ⲁⲥⲃⲁⲓⲗⲉ, Hom 11.2–17,
>
> „Sie [die Πλάνη (siehe unten) – I. D. B.] setzte die Sabbate, die Feste und die Fasten ein, Sie schrieb das Gesetz und setzte es ein wie [...] Ein Zorn kam über sie von oben. [Jesus] wurde [gesandt] zu ihr. Er kam und erschien ihr in körperlicher Gestalt. [Er ... zum] Kampfplatz (?) mit ihr. Er machte sie zuschanden durch [...] er beschämte sie. Er zerstörte sie [...] wie sein Bruder. Er rief das Wehe über sie [...] Er löste ihr Gesetz auf und ihr [...] Er verfluchte sie und verwüstete ihre Wohnstätte, [er riss] ihren Tempel nieder. Er [...] Zorn über sein Gesicht. Sie grollte [ihm ...] Wut über ihn. Er gab sich selbst für sie hin [...] Er vollendete sein Mysterium am Kreuze. In der Stunde, da ihr Tempel verwüstet worden war, verließ sie Jerusalem und kam und ließ sich jetzt (= in der Gegenwart) hier nieder“ (H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, S. 11).

Der manichäische Bezug zu Jerusalem knüpft unmittelbar an Πλάνη an, eine weibliche dämonische Gestalt, die als Ursache des jüdischen Gesetzes (ⲛⲟⲙⲟⲥ) mit seinen Sabbaten, Festen (ⲛ̄ⲱⲁⲓⲉ) und Fasten (ⲛ̄ⲛⲏⲥⲧⲓⲁ) dargestellt wird. Πλάνη personifiziert die dem Manichäismus widerständige(n) Religion(en).[74] Bemerkenswert ist dabei, dass nicht die Verkündigung Jesu, sondern allein seine Kreuzigung (hier als ein „Mysterium“ beschrieben)[75] die Vertreibung der Πλάνη aus Jerusalem verursacht. Der Tempel in Jerusalem wird ausdrücklich als „ihr Tempel“ (ⲡⲉⲥⲣ̄ⲡⲉ, Hom 11.12 und 16) beschrieben, und nur wenn er zugrunde geht (das koptische Verb ist hier

Seiwert (Hrsg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Diagonal, Marburg, 1994, S. 297–305.

74 Für Belege über die Gleichsetzung der Πλάνη mit den übrigen Religionen siehe N. A. Pedersen, *Studies in the Sermon of the Great War. Investigations of a Manichaean-Coptic Text from the fourth Century*, Aarhus University Press, Aarhus, 1993, S. 224 f.

75 N. A. Pedersen, *Studies*, S. 230 f., sowie ders., „The Term ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ in Coptic Manichaean Texts“, in: Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied, John D. Turner (Hrsg.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, NHMS 76, Brill, Leiden, 2012, S. 133–143.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sicherlich als ⲡⲱⲣⲕ [Hom 11.12] „entwurzeln, herausreißen“ zu rekonstruieren),[76] flieht Πλάνη aus der Stadt. Hierzu ist anzumerken, dass die Verwüstung (ϣⲱϥ, Hom 11.11 und 16) des Tempels als direkter Effekt des Todes Christi am Kreuz dargestellt wird. Obwohl der Text eine Parallele zwischen Jesus und Zarathustra (ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲁⲛ [Hom 10.9], „sein Bruder“)[77] hinsichtlich ihrer Tätigkeiten feststellt,[78] ist nur im Fall Jesu der Sieg über Πλάνη durch seinen Tod wirksam. Bemerkenswert ist, dass der Sieg Jesu über die Πλάνη nicht mit der Zerstörung der Stadt Jerusalem, sondern nur mit der des Tempels einhergeht.[79] Die Flucht der Πλάνη von Jerusalem nach Babylon verlagert gegen das Ende des Fragments den heilsgeschichtlichen Akzent auf das mesopotamisch-persische Gebiet Manis.

Während die Zerstörung des Jerusalemer Tempels das manichäische heilsgeschichtliche Drama örtlich verlegt, wird die Stadt Jerusalem nur in der Endzeit belagert:

> [ⲧⲙⲁⲧ]ⲉϭⲧⲉ ⲛ̄ⲑⲣ̄[ⲧ]ⲉ ⲛ̄ⲁⲕⲱⲧⲉ ⲁⲑⲓⲉⲣⲟⲩⲥⲁⲗ[ⲏⲙ ⲥⲁ ⲥⲁ] ⲛⲓⲙ · ⲛⲉⲥⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁⲡⲱⲧ ⲁⲡⲧⲁⲩ[· ⲛⲉ]ⲧⲟ[ⲩⲏϩ ⲛ̄ϩ]ⲏⲧⲥ ⲛⲁⲡⲣⲟⲇⲓⲇⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲥ · ⲥⲉⲛⲁ[.]ⲁ[... ⲥ]ⲁ ⲛⲓⲙ · ⲡⲉⲧⲥϩϩ ⲧⲏⲣϥ ⲛⲁϫⲱⲕ ⲁ[ⲃⲁⲗ], Hom 15.9–12,
>
> „[Das] Heer des Schreckens wird Jerusalem von allen Seiten einkreisen. Seine (Jerusalems) Bewohner werden ins Gebirge fliehen. [Die, die] in ihm [wohnen] werden es verraten. Sie werden [...] alle [Seiten?]. Alles, was geschrieben steht, wird sich erfüllen“ (H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, S. 15).

Der aktuelle Zustand des Textes lässt keine weiteren Aussagen über die Zerstörung Jerusalems zu. Die apokalyptischen Endzeitereignisse in Jerusalem (die Flucht in die Berge wird auch in Hom 34.10 erwähnt, vgl. Lk 23.30 sowie Hos 10.8) erhalten durch den Hinweis auf die Erfüllung der Prophezeiungen einen stärkeren Bibelbezug (Mt 23.37; Lk 21.24 sowie 13.34), da die manichäische Auslegung der neutestament-

76 So die These H. J. Polotskys, die von N. A. Pedersen bestätigt wurde, vgl. *Studies*, S. 228, siehe auch W. E. Crum, *A Coptic Dictionary*, S. 268b, s. v.

77 vgl. H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, S. 10, Anm. a.

78 [ⲛϩ] ⲙⲛ ⲉⲥⲡⲏⲧ ϩⲛⲧⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲙⲁ · ⲉⲩⲛⲟⲩϫ[ⲉ ⲙ̄]ⲙ̄ⲁⲥ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲙ̄ⲡⲉⲥⲕⲟⲥⲙⲟⲥ · ⲁϫⲁⲣⲁⲇⲏⲥ ⲛⲁϫ[ⲥ ⲁⲃⲁⲗ] ϩⲛ̄ ⲧⲃⲁⲃⲩⲗⲱⲛ · ⲁⲓϩⲩⲥ ⲛⲁϫⲥ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛⲑⲓⲉⲣⲟ[ⲩⲥⲁⲗⲏⲙ · ⲧⲛⲟⲩ ⲇⲉ ϩⲱϣϥ ⲁⲩⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ ⲁⲣⲁⲥ ⲙ̄ⲡⲙⲁϩ[ϣⲁⲙⲧ ⲛ̄]ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲡⲣⲉϥⲥⲱⲧⲉ (Hom 10.20–24), „Vor jenem musste sie fliehen an jeglichem Ort, da sie sie aus ihrer Welt hinauswarfen: Zarathustra warf sie aus Babylon hinaus, Jesus warf sie aus Jerusalem hinaus. Jetzt dagegen wurde der dritte Apostel, der Erlöser, zu ihr gesandt“ (H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, S. 10).

79 Die Zerstörung Jerusalems wird jedoch in einem schwer deutbaren Abschnitt in parthischer Sprache erwähnt: *hmpd qyrd ʾmwjd yyšw bdyg yʾwr ʾwš cfʾr wʾʾd pwʾg ʾw mn hwfryʾd ʾwʾst bst ʾw hry wʾdʾn wygnd ʾw wryšlyym ʾd bʾrgn cy ʿšmgyft*, M 42, V I, 65–72, „Da erbarmte sich Jesus ein zweites Mal: er schickte mir zur Hilfe die vier reinen Geiste (Winde), er fesselte die drei Geister (Winde), er zerstörte Jerusalem samt den Zinnen der Zornteufelschaft“, W. B. Henning, „Mitteliranische Manichaica III“, S. 880 [= *Selected Papers* I, S. 307].

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

lichen Überlieferung die Stadt Jerusalem vorwiegend in Verbindung mit Jesus erwähnt.[80]

Endzeitereignisse betreffen mehrere Reiche und Städte. Eine besondere Stellung nehmen hier Babylon und Jerusalem ein:

> ⲡⲓⲕⲉⲉⲡⲁⲧ ⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲁⲕⲉ ⲉⲧⲁⲩ[ⲧⲁⲧⲫ ⲛ̄ⲧⲃⲁⲃⲩⲗ]ⲱⲛ ⲙ̄ⲙ̄ ⲛⲉⲥⲱⲏⲣⲉ ⲉⲣⲍⲁⲩ · ⲛ̄ⲧ[... ⲥⲁⲣ]ⲍ ⲭⲉⲥⲁⲥⲟⲟⲩ · ⲙⲛ̄ ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣⲣⲟ [...] ·ⲧⲉⲓ ⲉⲣⲍⲓⲭⲛ̄ ⲡⲕⲣⲟ ⲛ̄ⲑⲁⲗⲁⲥ[ⲥ]ⲁ ⲧ[ⲉⲧⲧⲛ̄]ⲧⲁⲛⲧ [ⲁⲑ]ⲓⲉⲣⲡⲟⲩⲥⲁⲗⲏⲙ ⲉⲣⲉ ⲡⲉⲓ ⲥⲍⲛⲏⲩⲧ ⲁⲉ[ⲓ ⲁ]ⲭⲱⲥ ⲉⲡ[ⲓⲗ]ⲏ ⲁⲩⲧⲉ ⲛⲟⲩⲛⲁⲃⲉ ⲁⲫⲉⲓ ⲁⲣⲁⲩ · ⲁⲛⲁⲡ[ⲟⲥⲧ]ⲟⲗⲟⲥ ⲧⲏ[ⲣ]ⲟⲩ ⲍⲓⲥⲉ ⲉⲩⲣⲓⲙⲉ · ⲙ̄ⲛ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲉⲕⲕⲗⲏⲥ[ⲓ]ⲁ [ⲕ]ⲁⲧⲁ ⲅⲉⲛⲉⲁ · ⲭⲉ ⲁⲩⲫⲁⲥⲟⲩ ⲁⲩⲥⲧⲁⲩⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ [ⲁⲩⲍⲓ]ⲟⲩⲉ ⲁⲣⲁⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲟⲗⲓⲥ · ⲁⲩⲡⲱⲍⲧ ⲡⲟⲩⲥⲛⲁⲩ ⲁⲃ[ⲁⲗ ⲁ]ⲭⲙ̄ ⲡⲕⲁ[ⲍ], Hom 14.11–19,
>
> „denn die Guten und die Bösen werden in Verwirrung geraten. Und auch dieser Zornbecher, der [für?] Babylon (??) und seine böse Kinder [gemischt worden ist?] alles Fleisch wird ihn trinken müssen; und (auch) der König des Reiches [...] welches am Ufer des Meeres liegt, welches Jerusalem ähnlich ist – dieses wird über es (das Reich) kommen, da sie ihre Sünden haben zahlreich werden lassen über sie. Alle Apostel litten, indem sie weinten, nebst ihren Kirchen in jeglicher Generation: denn sie wurden beschimpft und gekreuzigt und geschlagen (?) in jeglicher Stadt. Ihr Blut wurde vergossen auf die Erde“ (H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, S. 14).

Leider ist das Anfangswort der 14. Zeile der Handschriftseite, das wahrscheinlich den Namen des Reiches „welches am Ufer des Meeres liegt, welches Jerusalem ähnlich ist“ wiedergibt, nicht rekonstruierbar.[81] In heilsgeschichtlicher Perspektive würde hier die Ergänzung „Babylon“ (von H. J. Polotsky schon für Zeile 12 vorgeschlagen) Sinn ergeben, weil hier die Rede von den bestraften Städten ist, deren Bewohner die manichäischen Propheten (Zarathustra und Jesus) verfolgten.[82] Doch ist Jerusalem kaum an einem Meeresufer geographisch lokalisierbar. Sonstige Belege des Wortes „Ufer“ in anderen koptischen *Manichaica* gehören zu einem anderen Register manichäischen Diskurses, nämlich zum symbolischen.[83] An der zitierten Stelle wird wahrscheinlich Jerusalem Babylon gleichgesetzt, doch nicht hinsichtlich seiner geographischen Lage, sondern der heilsgeschichtlichen Stellung: Beide Städte verhielten sich feindlich gegenüber den Gesandten des Lichtes. Ob sich im Uferbild ein Hinweis auf das „himmlische Jerusalem“ versteckt,[84] macht der Text nicht deutlich.[85]

80 Wie z. B. Hom 11.2–17 oben.

81 Für verschiedene Versuche, die Lücke zu schließen, siehe N. A. Pedersen, *Studies*, S. 78, Anm. 147.

82 Siehe N. A. Pedersen, *Studies*, S. 78, der Übereinstimmungen mit der Johannesoffenbarung nachweist.

83 Siehe vor allem Ps 63.13 (das vollendete gute Leben des manichäischen Gerechten als ein Schiff am Ufer), Ps 87.27 (Jesus als Ufer); Ps 152.5 („das Schiff des Jesus“ wird ans Ufer gelangen); Ps 165.19 (viele Schiffe sind am Ufer gesunken) usw.

84 Vgl. Ps 194.23: ⲁⲫⲱⲗ ⲑⲓⲉⲣⲟⲩⲥⲁⲗⲏⲙ ⲁⲫⲃⲓ ⲛⲉⲥⲙⲁⲣⲅⲁⲣⲓⲧⲏⲥ, „er hat Jerusalem beraubt;

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Die manichäische Erinnerung an die Stadt Jerusalem ist wie bei den Mandäern heilsgeschichtlich und eschatologisch geprägt.[86] Diese beiden Dimensionen sind eng miteinander verbunden: So wie die Stadt Jerusalem zu einer Station der Heilsbotschaft durch die Predigt Jesu wurde, wird sie in der Endzeit auch zerstört. Warum die Stadt zerstört werden muss, wenn doch die Πλάνη, die dämonische Gegnerin Jesu (und der anderen manichäischen Apostel sowie die des Mani selbst) aus Jerusalem (und Babylon) flieht,[87] wird in den manichäischen Texten nicht erklärt. Eine Rolle scheinen hierbei die Juden gespielt zu haben: Sie werden in den *Bemapsalmen* „Mörder Gottes" (ⲛⲓϩⲁⲧⲃⲉ ⲛⲟⲩⲧⲉ, Ps 43.19 f.) genannt.[88]

Das manichäische Bild von der Stadt Jerusalem hat, wie in der mandäischen Tradition auch, nichts mit der geographischen Wirklichkeit dieses Ortes zu tun, sondern stützt sich auf die literarische Tradition, die entsprechend den manichäischen theologischen Vorstellungen ausgelegt und umgedeutet wird. Das Profil des Bildes der Stadt Jerusalem wird demzufolge gemäß der manichäischen Offenbarungslehre und Prophetologie entfaltet, wobei ihr als Ort der Predigt Jesu im universellen Verlauf

---

er hat ihre Perlen genommen". Über die Jünger als „Perlen am Ufer des Meeres" siehe Ps 194.6 f.: ⲁϥⲃⲱⲕ ⲁⲛⲕⲣⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲉϥϣⲓⲛⲉ ⲥⲁⲙⲁⲣⲓ⸗ⲁⲣⲓⲧⲏⲥ· ⲁϥⲃⲓⲛⲉ ⲛ̄ϣⲁⲣⲡ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲛⲥⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲫⲉⲕⲕⲏⲥⲓⲁ „er ging am Ufer des Meeres, um Perlen zu suchen. Er fand Petrus, die Grundlage seiner Kirche". Man beachte hierzu die Anmerkung S. Richters: „dass die Stadt Jerusalem ihrer Perlen beraubt wird, rückt die Stadt zwar ebenso wie später die Zerstörung des Tempels in ein mehr oder weniger negatives Licht – festzuhalten bleibt aber die Tendenz des Psalmes zur Enthistorisierung der Erzählung vom Erlöser, so dass die manichäische Anklage der Juden [...] hier bestenfalls als Relikt anklingt", Siegfried Richter, *Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, ASKÄ 5, Oros, Altenberge, 1994, S. 240 f. Über das Symbol der Perle in den manichäischen Schriften V. Arnold-Döben, *Die Bildersprache des Manichäismus*, S. 58 ff.

85 Auch das Textfragment in den manichäischen *Jesus-Psalmen*, das allein das „himmlische Jerusalem" erwähnt, ist zu stark beschädigt: [...] ⲙ̄ⲙⲏⲉ ⲓⲏⲥ ⲡϩⲟⲟ[ⲩ ... ϩⲓⲉⲣⲟ]ⲩⲥⲁⲗ[ⲏⲙ] ⲛ̄[ⲙ]ⲡⲏⲩⲉ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ [...], Ps 61.1 f., „[...] in Wahrheit, Jesus, der Ta[g] ... [Jeru]sal[em] in der Himmel, die Kirche [...]".Wenn die Annahme wahr ist, dass die koptischen Psalmentexte Material beinhalten, das wesentlich älter als die übrigen manichäischen Schriften ist, liegt es nahe, das Bild des „himmlischen Jerusalem" als ein Relikt einer früheren Phase der Geschichte des Manichäismus zu interpretieren.

86 „Geschichte ist ihm [i. e. dem Manichäismus] Heilsgeschichte [...] Der in der Eschatologie geschilderte Heilszustand ist sozusagen die *raison d'être* des manichäischen Mythos", Wolf B. Oerter, „Utopie und Manichäismus. Gedanken zu einem aktuellen Thema", in: H. Preißler, H. Seiwert (Hrsg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Diagonal, Marburg, 1994, S. 232. Vielmehr ist die Eschatologie die logische Lösung der Spannung der Mächte in ein dualistisches Glaubenssystem: „Dualism requires an eschatology", vgl. Almut Hinze, „The Saviour and the Dragon in Iranian and Jewish/Christian Eschatology", in: S. Shaked, A. Netzer (Hrsg.), *Irano-Judaica IV. Studies relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, Jerusalem, 1999, S. 76.

87 Anzumerken ist, dass in der koptischen „Homilie des Großen Krieges" die Πλάνη nicht die Stadt, sondern den Tempel als Wohnung hat und mit der Kreuzigung Jesus ebenfalls zerstört wird, siehe oben.

88 ⲁⲩⲙⲉⲣⲓ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲃⲁⲛϣⲁⲓ ⲛ̄ⲛ̄ⲓⲟⲩⲇⲁⲓⲟⲥ ⲛⲓϩⲁⲧⲃⲉ ⲛⲟⲩⲧⲉ, Ps 43.19 f., „sie (die Magier) haben die Bosheit der Juden, die Mörder Gottes, geliebt".

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

der Heilsgeschichte eine bedeutende Rolle zugeschrieben wird. Apokalyptische Elemente einer Tradition, die den Akzent auf die endzeitliche Verwüstung der Stadt legt, sind in dieses Profil mit eingearbeitet, doch der fragmentarische Zustand der manichäischen Überlieferung lässt keine genauere Konturierung dieses Prozesses zu. Während für die Manichäer die Bedeutung der Stadt Jerusalem in erheblicher Weise von der (vergangenen) Heilsgeschichte abhängt, gewinnt Jerusalem in der mandäischen Literatur späteren Datums eine hervorragende Stellung, und zwar als mythischer Ursprungsort der Mandäer im Rahmen der oben skizzierten neuen prophetologischen, auf Johanneszentrierten Bestimmung der Geschichtsauslegung, wie wir gleich noch sehen werden.

1.6 Jerusalem in der mandäischen Schrift *Haran gauaita*

Die mandäische Schrift, die der Stadt Jerusalem eine bedeutende Rolle zuschreibt, trägt den Titel *Haran gauaita* („Der innere Harran").[89] Der Überlieferungszustand dieser Schrift bereitet wegen mehrerer Lücken (im Text durch zwei konzentrische Kreise markiert, in der Transkription durch ‚○' gekennzeichnet) erhebliche Deutungsschwierigkeiten.[90] Die älteste Handschrift dieses Werkes wurde 1710 abgeschrieben, aber das erhaltene Materialdürfte gegen Ende des 12. oder 13. Jahrhunderts entstanden sein.[91] Diese Schrift ist deswegen für die ‚Mandäerfrage' wichtig, weil sie eine (mythische) Geschichte der mandäischen Gemeinschaft darstellt. Die Stadt Jerusalem wird in apokalyptisch-eschatologischen Zusammenhängen erwähnt, die nur wenig von den schon behandelten Stellen in den mandäischen Hauptschriften abweichen.

In der Schrift *Haran Gauaita* ist Jerusalem vor allem „die Stadt des Johannes":

> ○ *d-dar l-Eurašlam mdinta asia d-simana mia u-hiia asia d-masia* ○ *d-mn Ruha u-Adunai napqia l-hambulia b-eṣṭuna d-pagrh u-haizak* ○ (HG, Z. 2515 f.)
> „ ... welcher in der Stadt Jerusalem wohnte, der Heiler, dessen Heilmittel lebendiges Wasser [ist], ein Heiler, der heilt [diejenigen Wesen,] die aus Ruha und Adonai kommen, um im Rumpf des Körpers Zerstörung anzurichten und dann ..." (B. Burtea, *Haran gauaita Edition*, S. 11).

Anzumerken ist, dass in dieser Schrift die Erscheinung des Johannes auf der Erde nach Jesu Wirken die tradierte neutestamentliche Chronologie abändert, sodass der

89 Erstedition: E. S. Drower, *The Haran Gawaitaand Baptism of Hibil-Ziwa* (*The Mandaic Text reproduced together with Translation, Notes and Commentary*, ST 176, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican, 1953. Eine kritische Edition anhand von vier Handschriften hat Bogdan Burtea verfasst, die aber noch nicht veröffentlich wurde. An dieser Stelle möchte ich meinem Lehrer ein herzliches Dankeschön für den Zugang zu seiner Arbeit aussprechen. Auf den nächsten Seiten wird dieses Werk als: B. Burtea, *Haran gauaita Edition,* zitiert.

90 „The *Haran Gawaita* is perhaps the most difficult of all Mandaean books, the Kabbalistic portions of *Alf Trisar Šuialia* excepted", E. S. Drower, *The Haran Gawaita*, S. [iii].

91 Für die Frühdatierung im 12. Jahrhundert siehe J. B. Segals Besprechung von E. S. Drowers, *The Haran Gawaita*, in: *BSOAS* 18 (1956), S. 374 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mandäische Prophet eine zusätzliche Funktion erfüllen kann: Er korrigiert die falsche Lehre des Lügenpropheten Jesu und des Christentums.[92] In diesem Zusammenhang wird Johannes „Heiler" (*asia*) genannt, ein Titel, der schon in den mandäischen liturgischen Hymnen zu finden ist, in denen das Lichtwesen Manda d-Hiia ihn trägt.[93] Das Heilmittel des Johannes ist das lebendige Wasser (*mia hiia*) anstelle des verdorbenen Wassers, das die Nachfolger des Christus und des bösen Geistes Ruha bei ihren Taufen verwenden.[94] Die Zerstörung (*hambulia*) im ‚Rumpf des Körpers' kann in vielfacher Hinsicht ausgelegt werden, abhängig von der vielfältigen Bedeutung dieses Ausdrucks (kosmische/körperliche Säule/Rumpf).

Weil Johannes die bösen Werke der Nachfolger Ruhas und Adonais (nämlich Christen und vielleicht auch Juden) bekämpfen muss, ist Jerusalem auch die „Stadt der Widersacher", die sich der mandäischen Lehre widersetzt:

> ○ *haizak b-paqadta d-aba rba d-eqara u-traṣ-lh taga u-autbh Enuš eutra luath alma d-ata l-Eurašlam mdinta b-kinta d-kanat ruha* ○ (HG, Z. 2527–2529)
> „Danach, auf den Befehl des großen Vaters der Herrlichkeit, richtete [man] die Krone für ihn [i. e. Johannes] auf und Enuš Uthra setzte ihn [i. e. Johannes] neben sich, bis sie kamen in die Stadt Jerusalem zu der Gemeinde, die Ruha gegründet hat" (B. Burtea, *Haran gauaita Edition*, S. 15).

Hier ist die (himmlische?) Krönung des Johannes durch Anoš Utra nur eine Vorbereitung für seine Auseinandersetzung mit der ‚Gemeinde' Ruhas. Man bemerke die Polysemie des mandäischen Wortes für ‚Gemeinde' (*kinta*), das auch ‚Behälter' bedeuten kann: Die Christen sind damit auch ein ‚Behälter' Ruhas.[95]

Die Stadt Jerusalem ist somit auch, wie in den mandäischen Schriften üblich, ‚die Stadt der Juden':

> ○ *hidrat ruha l-Eurašlam batraita d-iahuṭaiia u-haizak* ○ *ruha l-iahuṭaiia u-la-mṣa d-nišaninun l-šuria minaihun* ○ (HG, Z. 2545 f.).

92 Vgl. E. Lupieri, *The Mandaeans*, S. 154, sowie die Anm. 36, wo auf eine ähnliche Verschiebung des heilsgeschichtlichen Verlaufes in *Ginza* hingedeutet wird.

93 *asia d-samh mia ata*, „du Arzt, dessen Heilmittel das Wasser ist", M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 108.5. vgl. im 13. Gebet: *b-esqta d-Iuzaṭaq Manda d-Hiia asia d-eniš b-hailh lamṣia*, „mit dem Siegelring des Jozataq Manda d-Hiia, des Arztes, dessen Kraft niemand gewachsen ist", ebd., S. 20.9 f. Zur Kontextualisierung des symbolischen Bildes der Heilung in der syrischen Literatur siehe: Aho Shemunkasho, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, GD. NES 1, Gorgias, Piscataway, 2004.

94 R. Macuch hat darauf aufmerksam gemacht, inwieweit die Mandäer die Sprache wortspielerisch benutzt haben, um Verspottung und Polemik zum Ausdruck zu bringen, wie z. B. syr. ܡܥܡܘܕܝܬܐ (christliches „Taufbecken"), mand. *kuhrana* („Krankheit"), so wird (christliche) „Taufe" zur „T*r*aufe", vgl. „Hermeneutische Akrobatik aufgrund phonetischen Lautwandels in aramäischen Dialekten", in: *OrSuec 33*–35 (1984–1986) [= T. Kronholm, E. Riad (Hrsg.), *The Dignity of Man. Oriental and Classical Studies in Honour of Frithiof Rundgren*], S. 274, sowie den ganzen Abschnitt, S. 270–276.

95 vgl. R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 214 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> „ ... Ruha kehrte zu dem äußeren Jerusalem der Juden zurück.Und danach ... Ruha zu den Juden, und sie erreichten nicht, dass sie die Mauern von ihnen nicht versetzen können ...“ (B. Burtea, *Haran gauaita Edition*, S. 17)

Wenn sich die beiden Fragmente tatsächlich ursprünglich aufeinander beziehen, geht es hier um einen Versuch der Juden, die Mauern (der Stadt?) auszubauen oder zu versetzen.[96] Außerdem gilt „die Mauer“ (*šura*)[97] in den üblichen mandäischen Schriften als Bezeichnung einer kosmischen Einhegung, die die Mächte der Finsternis von der Welt fernhält.

Letztendlich wird die Stadt Jerusalem von Hibil Ziua (und nicht wie z. B. in der *Ginza*-Schrift von Anoš Utra) zerstört:

> *Hibil Ziua ata u-sapa hamblh l-Eurašlam mdinta u-gṭalinun l-bnia Sraiil u-l-kahnia d-Eurašlam u-šauia akuat tilia d-habara u-ata l-Bagdad u-gaṭlinun l-kulhun kahnia u-nisba l-malkuta minaiun u-daqa harqa l-kul mdinta d-hua-bh iahuṭaiia u-haizak tmanima šnia u-malkutun b-Bagdad huat dabar-bun malkuta arbima malkia mn iahṭuaiia akaliun iahuṭaiia tmanima šnia malkutun b-Bagdad huat dabiriun malkuta arbima malkia mn iahṭuaiia u-haizak baita d-iahuṭaiia bṭil u-etbaṭal u-bṭil hailhd-hšuka* (HG, Z. 2554–2559).
>
> „Es kam Hibil Ziua und setzte in Brand und vernichtete die Stadt Jerusalem und tötete die Söhne Israels und die Priester (Kohaniten) Jerusalems und machte sie zum Ruinenhügel. Und er kam nach Bagdad und tötete alle Priester (Kohaniten) und riss die Herrschaft von ihnen an sich. Und er zerstörte und zersprengte jede Stadt, in der Juden waren. Und danach war während 800 Jahre ihre Herrschaft in Bagdad; 400 Könige von den Juden führten ihre Herrschaft; die Juden kamen [dann] zu einem Ende. 800 Jahre war ihre Herrschaft in Bagdad, 400 Herrscher von den Juden führten die Herrschaft. Und danach ging das Haus der Juden zugrunde und vernichtet wurde es und ging zugrunde die Macht der Finsternis“ (B. Burtea, *Haran gauaita Edition*, S. 19).

Verschiedene Varianten bzw. Redaktionen einiger Teile desselben Textes sind hier zusammengekommen, sodass nicht mehr deutlich wird, warum die Zerstörung Jerusalems auf Bagdad projiziert wird und inwieweit sie die zweifachen Angaben über die Herrschaft der Juden (siehe Tabelle) rechtfertigt. Einen besseren Überblick kann die folgende Einteilung bieten:

96 Das verwendete Verb hier ist √*ŠNA*, „to change, alter, remove, translate, transmute, transfer; to vanish, disappear, remove oneself“, vgl. R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 471a.

97 Vgl. ebd., S. 456 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Endzeitliche Ereignisse um Jerusalem	*Hibil Ziua ata u-sapa hamblh̲ l-Eurašlam mdinta u-gṭalinun l-bnia Sraiil u-l-kahnia d̲-Eurašlam u-šauia akuat tilia d̲-habara* „es kam Hibil Ziua und setzte in Brand und vernichtete die Stadt Jerusalem und tötete die Söhne Israels und die Priester (Kohaniten) Jerusalems und machte sie zum Ruinenhügel“	
Projektion der endzeitlichen Ereignisse auf Bagdad	*u-ata l-Bagdad u-gaṭlinun l-kulhun kahnia u-nisba l-malkuta minaiun* „und er kam nach Bagdad und tötete alle Priester (Kohaniten) und riss die Herrschaft von ihnen an sich“	
Schluss I	*u-daqa harqa l-kul mdinta d̲-hua-bh̲ iahuṭaiia* „und er zerstörte und zersprengte jede Stadt, in der Juden waren“	
Doppelte, verschobene „Chronologie“	*u-haizak tmanima šnia u-malkutun b-Bagdad huat dabarbun malkuta arbima malkia mn iahṭuaiia* „und danach war während 800 Jahre ihre Herrschaft in Bagdad; 400 Könige von den Juden führten ihre Herrschaft“	*tmanima šnia malkutun b-Bagdad huat dabiriun malkuta arbima malkia mn iahṭuaiia* „800 Jahre war ihre Herrschaft in Bagdad, 400 Herrscher von den Juden führten die Herrschaft“
Doppelter Schluss II	*akaliun iahuṭaiia* „die Juden kamen [dann] zu einem Ende“	*u-haizak baita d̲-iahuṭaiia bṭil u-etbaṭal u-bṭil hailh̲d̲-hšuka* „und danach ging das Haus der Juden zugrunde und vernichtet wurde es und ging zugrunde ihre Macht der Finsternis“

Daraus ergibt sich, dass der ursprüngliche Text die Zerstörung der Stadt Jerusalem im Blick hatte. Wegen lokaler Interessen fügte ein Schreiber die Angabe über Bagdad hinzu, dem Muster des Textes über Jerusalem folgend. Obwohl der abschließende Abschnitt über das Schicksal der Stadt Bagdad (hier „Schluss I“ genannt) die Geschichte narrativ abrundet, wurde die zusätzliche doppelte „Chronologie“ der jüdischen Herrschaft in Bagdad eingefügt, die als Zusammenfassung derselben Geschichte der Stadt dienen konnte. Jedoch stimmt die doppelte „Chronologie“ mit dem vorangehenden Text nicht überein: Das Adverb *u-haizak* „und danach“, das nur in der ersten Version dieses doppelten „chronologischen“ Zusatzes vorkommt, stört die logische Reihenfolge der beschriebenen Ereignisse, denn nach der Auslöschung der jüdischen Städte kann es keine weitere jahrhundertelange Herrschaft der Juden geben.

Es ist wahrscheinlich, dass mit der ‚Herrschaft der Juden‘ in Bagdad (*malkutun b-Bagdad*, ‚ihre Herrschaft in Bagdad‘) die jüdische Institution des Exilarchats ge-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

meint ist, das im Mittelalter seinen Sitz in der Hauptstadt der Kalifen hatte.[98] Gleichwohl kann auch eine Bestimmung der Chronologie in diesem Zusammenhang die Probleme des Textes nicht endgültig lösen.[99] Die zweifache ‚Chronologie' kann damit zusammenhängen, dass der Abschreiber des Textes mehrere fragmentarische Handschriften vorliegen hatte, die er an verschiedenen Stellenzu harmonisieren bzw. möglichst getreu zusammenzuführen versuchte. Das wird schon durch die akribische Art und Weise deutlich, mit der er alles Lesbare in seine leider verloren gegangenen, sehr lückenhaften Handschrift(en) abzuschreiben bemüht war, auch wenn sich daraus kein leicht nachzuvollziehender Text ergibt. Hierzu bleibt anzumerken, dass jeder der beiden „chronologischen" Abschnitte abrupt die Schlussfolgerung zieht, dass die Juden endgültig „vernichtet"[100] seien bzw. „ihre Macht der Finsternis" (*hail<u>hd</u>-hšuka*) zugrunde gehen würde. Das stimmt mit „Schluss I" überein: Die „Zerstörung" betrifft jede Stadt, „in der Juden waren".[101] Diese Schussfolgerung dient der Begründung einer neuen „judenfreien" Geschichte, wie schon der Anfang der Schrift

98 Das war auch der Vorschlag von J. B. Segal in seiner Besprechung von E. S. Drower, *The Haran Gawaita*, in: *BSOAS* 18 (1956), S. 374. Vgl. Bertold Spuler, *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350*, Akademie, Berlin, 1985[4], S. 204–208, sowie Hend Gilli-Elewy, *Bagdad nach dem Sturz des Kalifats. Die Geschichte einer Provinz unter ilḫānischer Herrschaft (656–735/1258–1335),* IU 231, Schwartz, Berlin, 2000 (über die jüdische Gemeinde, bes. S. 188 f.).

99 Wenn man, dem mandäischen Text folgend, „800 Jahre", von 762, dem Jahr der Gründung Bagdads durch den Kalifen al-Mansour, zählt, gelangt man in die Mitte des 16. Jahrhunderts. Obwohl mit der mongolischen Eroberung Bagdads die historischen Nachweise über die jüdischen Exilarchen rarer werden bzw. ausbleiben, gibt es gute Gründe, anzunehmen, dass diese Institution bis Anfang des 15. Jahrhunderts überlebt hat, vgl. Alexander D. Goode, „The Exilarchate in the Eastern Caliphate, 637–1258", in: *JQR* NS 31 (1940), S. 167 f. J. B. Segal versucht, die 800 Jahre für die Dauer des jüdischen Exilarchates überregional insgesamt zu veranschlagen, und nicht nur in Bezug auf die Stadt Bagdad. Er ist der Meinung, dass der mandäische Text nur aus einer Zeit stammen könne, da diese jüdische Institution in eine Krise geraten sei, nämlich Ende des 12. Jahrhunderts, vgl. J. B. Segal, Besprechung in: *BSOAS* 18 (1956), S. 374. Tatsächlich war das 12. Jahrhundert eine Zeit voller Spannungen für die Juden in Bagdad, vgl. auch S. D. Goitein, „A Report on Messianic Troubles in Baghdad in 1120–21", in: *JQR* NS 43 (1952), S. 57–76. Doch ist diese Krise eine lokale Angelegenheit der jüdischen Gemeinde und wird sonst kaum überregional rezipiert. Auf die Quellenprobleme einer Geschichte der jüdischen Exilarchen in der sasanidischen Epoche hat Geoffrey Herman aufmerksam gemacht, *A Prince without a Kingdom. The Exilarch in the Sasanian Era*, TSAJ 150, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012.

100 Das Verb hier ist √*BṬL*, „to be invalid, useless, vain, of no account; [...] to vanish; *pa*. to destroy, make void, annul, disqualify", R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 58.

101 Die dafür im Text benutzten Verben sind √*DQQ*, „to pound, reduce to powder, break into small fragments, crush" und √*HRQ,* „to gnash, grind, chatter, munch, crunch up, crush (with teeth)", vgl. R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 113a und 153b. Die von den beiden Herausgebern des Wörterbuches vorgeschlagene Übersetzung des mandäischen Fragments lautet: „and he crushed and ground to fragments every city in which there were Jews", ebd., S. 113a. Man vergleiche HG 2566: *u-baṭlinun l-malkia <u>d</u>-iahuṭaiia u-šauinun k<u>d</u> zan <u>d</u>-la-hun*, „und sie vernichteten die Herrscher der Juden und machten sie so, als wären sie nie gewesen", B. Burtea, *Haran gauaita Edition*, S. 21.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

andeutet.[102] Die neue „mandäische Geschichte“ spielt sich auch teilweise in Bagdad ab.[103]

Abschließend kann festgestellt werden, dass das in der rätselhaften Schrift *Haran gauaita* entfaltete Bild der Stadt Jerusalem nicht von den Parametern der anderen mandäischen Werke (vor allem *Ginza* und *Qolasta*) abweicht: Jerusalem bleibt die „Stadt der Juden“ und anderer Gegner der mandäischen Lehre (z. B. Christen) und wird von einem Lichtwesen zerstört. Eine unmittelbare Kenntnis des geographischen Ortes Jerusalem bleibt in der Schrift *Haran gauaita* wegen der stark mythischen Züge ihrer Darstellung weiterhin zweifelhaft.

Schlussfolgerungen

Die Spannbreite der mandäischen Positionierung gegenüber der Stadt Jerusalem – von der Dämonisierung (der Gründung der Stadt durch Ruha/Adonai oder durch den König Salomo mit Hilfe von Dämonen) bis zur ihrer Aufwertung als Ort der heilbringenden Predigt des Propheten Johannes – deckt sich mit dem Reichtum verschiedener historischer Schichten, die sich in den mandäischen Schriften, zum Teil sogar innerhalb ein und desselben Textes finden: So ist die polemische Stellung gegenüber Jerusalem älteren Datums als die Aufwertung durch Johannes, die wahrscheinlich einem islamischen Beispiel folgt.[104] Die Relevanz der Stadt Jerusalem für die Mandäer liegt in dem Versuch, den geschichtlichen Ablauf mandäisch als „Heilsgeschichte“ auszulegen, indem die christlichen, neutestamentlichen Überlieferungen zu Jesus

102 ○ *Haran Gauaita mqabla elḫ hanata mdinta ḏ-naṣuraiia b-gauḫ aminṭul ḏ-la-hua-lun euhra el malkia ḏ-iahuṭaiia* (HG 2498 f.), „[...] Haran Gauaita empfängt ihn/sie, jene Stadt, in der es Naṣoräer gegeben hat, weil es da keinen Weg für die Könige der Juden gab“, B. Burtea, *Haran gauaita Edition*, S. 9.

103 Es werden unter Mitwirkung mehrerer Lichtwesen sieben „Wächter“ (*naṭria*, *HG* 2559) gerufen, die in verschiedenen Städte eingesetzt wurden (unter ihnen der erste in Bagdad); später wird „Bhira, der Sohn Šitil, der von den Söhnen der Söhne des Arthabanus, des König der Naṣoräer, war“ (*Bhira br Šitil bnia d-bnḫd-Ardban malka ḏ-naṣuraiia hua*, *HG* 2569 f.) zusammen mit „sechzig Naṣoräern“ (*šitin naṣuraiia*, *HG* 2570) in Bagdad inthronisiert, so dass ihre mandäische Nachkommenschaft in der Stadt sich vermehrt: *u-npašiun u-etnapašiun naṣuraiia b-Bagdad mn šurbta ḏ-Bhira br Šitil u-naṣuraiia atun aluath alma ḏ-hun arbima mašknia b-Bagdad u-haualai dilḫ* (*HG* 2571 f.), „und der Naṣoräer wurden viele und vermehrten sich in Bagdad vom Stamme des Bhira des Sohnes von Šitil. Und Naṣoräer kamen mit ihm, bis es 400 Tempel (*mašknia*) in Bagdad und seiner Umgebung wurden“, B. Burtea, *Haran gauaita Edition*, S. 22, usw. Das Prestige Bagdads in der mandäischen Tradition kann als ein Echo der Gründungslegenden der Stadt angesehen werden, vgl. Charles Wendell, „Baghdâd: *imago mundi* and other Foundation-Lore“, in: *IJMES* 2 (1971), S. 99–128.

104 Vgl. Jennifer Hart, „Yahia as Mandaean *rasul*. Some Thoughts on Islam’s Influence on the Development of Mandaean Literature“, in: *Aram* 22 (2010), S. 171–181. Über die islamische Sicht auf Jerusalem siehe unter anderen Stefan Schreiner, „*al-Quds* – Jerusalem, heilige Stadt des Islam“, in: M. Hengel, S. Mittmann, A. M. Schwemer (Hrsg.), *La Cité de Dieu / Die Stadt Gottes. 3. Symposium Strasbourg-Tübingen-Uppsala 19.–23. September 1998 Tübingen,* WUNT 129, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, S. 405–435 [= ders., *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*, hrsg. von Fredmann Eißler, Matthias Morgenstern, TSMJ 27, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, S. 393–322].

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

im Sinn der eigenen Überzeugung umgeschrieben werden. Damit werden nicht nur wichtige Züge der (juden-)christlichen Heilsgeschichte übernommen (die Offenbarung eines Lichtwesens), sondern auch ihre dazugehörigen apokalyptischen Akzente (die Zerstörung Jerusalems), die durch die Übernahme verschiedener anti-jüdischer literarischer Traditionen (wie z. B. die der salomonischen Gründung des Tempels oder der Stadt Jerusalem durch die Dämonen) verschärft werden. Erst in den späteren Perioden der mandäischen literarischen Tätigkeit wird durch die Hinzufügung der Gestalt des Propheten Johannes (des Täufers) die mandäische Heilsgeschichte neu ausgelegt: Jerusalem bleibt weiterhin ein Streitpunkt konkurrierender Offenbarungstheologien, doch wird seine Zentralität nicht mehr infrage gestellt.

Anders als im Frühchristentum, das die historische Stadt Jerusalem in theologischer Hinsicht kaum zur Kenntnis genommen hat[105] – wegen der Ablehnung judenchristlicher millenaristischer Traditionen und aufgrund der Aneignung platonischer Weltvorstellungen –, wird bei den Mandäern die Stadt Jerusalem vor allem heilsgeschichtlich relevant, doch wird diese nie mit einer konkreten geographischen Größe in Verbindung gebracht. Das kartographische Bewusstsein der Mandäer erfüllt dementsprechend, zumindest in diesem Fall, eher eine „theologische" Funktion. Wenn die christlich-theologischen Vorstellungen über das „himmlische Jerusalem" eine „gewöhnlich eher verborgene Wurzel und Form der Israel-Vergessenheit" aufdecken,[106] wird die Stellung Jerusalems in den mandäischen Schriften zu einer Konkretisierung des dialektischen Wesens der Heilsgeschichte.

2. Die Täufer (βαπτισται) im griechischen manichäischen Kodex: geographisch-historische Erläuterungen

Manis prophetisches Selbstbewusstsein wird im griechischen Kodex „Über das Werden seines Körpers" von Anfang an literarisch inszeniert: Er erfährt große Offenbarungen und Visionen schon während seiner Jugend (κατ' ἐκεῖνον πάντα τὸν καιρὸν τῆς νεότητός μου, CMC 4.9–12), doch teilt er sie am Anfang den Mitgliedern seiner Gemeinde nicht mit. Vielmehr übt er sich, seit seiner Jugend inmitten der Täuferge-

105 Vgl. die zutreffende Darstellung von Christoph Markschies, „Himmlisches und irdisches Jerusalem im antiken Christentum", in: *La Cité de Dieu / Die Stadt Gottes*, S. 303–350. Der „Realitätsverlust" als Deutungskategorie der frühchristlichen Jerusalemdarstellungen wird auch von Guy G. Stroumsa verarbeitet: „Mystische Jerusalime", in: ders., *Kanon und Kultur. Zwei Studien zur Hermeneutik des antiken Christentums*, HLV 4, de Gruyter, Berlin – New York, 1999, S. 31–66 [= ders., *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, WUNT 112, Mohr Siebeck, Tübingen, S. 294–314]. Diese Tendenz zum Realitätsverlust gegenüber dem Ort Jerusalem wird schließlich durch die neue Pilgerfrömmigkeit verdrängt. Über ihre Anfänge siehe: Hans Windisch, „Die ältesten christlichen Palästinapilger", in: *ZDPV* 48 (1925), S. 145–158.

106 So Chr. Markschies, „Himmlisches und irdisches Jerusalem", S. 341.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

meinde[107], in den manichäischen Tugenden, wie sie im Lauf der Entwicklung der neuen Religion definiert werden. Der griechische Text seiner „Biographie" schildert seine an die Täufer gerichtete Lehre als Vorstufe der neuen Religion, die erst nach der Verbannung, im Exil, und in scharfem Gegensatz zu den Bräuchen seiner früheren Täufergemeinde entsteht.

Trotz ihres fragmentarischen Zustandes enthält die griechische Mani-Biographie wichtige historisch-geographische Angaben über die Gemeinschaft der Täufer, unter denen Mani aufwuchs. Einige Details der Geschichte vom Ausscheiden Manis aus der Täufergemeinde aufgrund seines prophetischen Selbstbewusstseins setzen erstaunliche Akzente, die Lokalkolorit erkennen lassen und als wichtige Quellen für die Erforschung der Sozialgeschichte der mesopotamischen Täufergruppen gelten können. Dass sie Auskunft über die „Mandäer" geben, ist indes zu bezweifeln, da, wie in der Einleitung schon diskutiert, eine „mandäische religiöse Identität" erst nach der islamischen Eroberung Mesopotamiens entsteht.Wenn sie nicht als „Proto-Mandäer" aufzufassen sind, da uns nur wenige gesicherte historische Hinweise über eine geradlinige Entwicklung dieser religiösen Gemeinschaften zum sich später herausbildenden Mandäismus zur Verfügung stehen, dann sind die Täufer Manis zumindest als Vertreter einiger Positionen anzusehen, die in die mandäischen Schriften unterschiedlichen Datums und unterschiedlicher Provenienz eingeflossen sind. Aus dem griechischen Kodex wird außerdem ersichtlich, inwieweit die Manichäer selbst von diesen Überzeugungen beeinflusst waren. Eine geographisch-historische Betrachtung der Angaben über die Täufer in der griechischen Mani-Biographie hilft, die Beziehungen zwischen den Manichäern und diesen Täufern besser zu verorten. Die Angaben der Hauptquellen werden durch historische Daten anderer Dokumente ergänzt.

2.1 Die Täufer um Ktesiphon

Die Narration über das Austreten Manis aus der Täufergemeinde, zugleich eine Gründungserzählung der manichäischen Kirche,[108] unterscheidet sich von den üblichen folgenden Missionserzählungen im griechischen Mani-Kodex, sodass der Eindruck vermittelt wird, diese Schrift habe zwei unterschiedliche Teile nacheinander integriert. Der zweite, missionsgeschichtliche Teil im griechischen Kodex ist nicht eindeutig markiert: Mani scheint nach den polemischen Auseinandersetzungen mit den Täufern zufällig in die Gegend von Ktesiphon zu gelangen: π[εριε]πατήσαμεν δὲ [μέχρι]ς οὗ φθάσωμεν [εἰς Κτη]σιφῶντος π[ερῶντες] (CMC 109.14–17), „wir zo-

107 τ]ού[το]υ σὺν σοφίαι καὶ [εὐ]μηχανίαι περιερ[χό]μενος μεταξὺ αὐ[τ]ῶν καὶ κατέχων τὴν ἀνάπαυσιν καὶ μὴ ἀδικῶν μηδὲ ἀνιῶν μηδὲν μηδὲ ἐξακολουθῶν τῶι νόμωι τῶν βαπτιστῶν μηδὲ παραπλησίως αὐτοῖς διαλσφόμενος (CMC 5.2–12), „indem ich mit Weisheit und Gewandtheit in ihrer Mitte wandelte, das Ausruhen einhielt, kein Unrecht beging, keinerlei Schmerz zufügte, dem Gesetz der Täufer nicht folgte und nicht nach ihrer Art Reden führte" (A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 5), vgl. CMC 11.1–4.

108 So Michel Tardieu, „Séminaire: 'Sur la naissance de son corps'. Chronologie et géographie dans le Codex Manichéen de Cologne" [II], in: *ACF* 95 (1994–1995), S. 535.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gen umher, bis wir [nach] Ktesiphon kamen“. Dieser wichtige Teil über die Gründung der „manichäischen Kirche“ ist noch nicht „missionstheologisch“ markiert: Mani vollbringt keine Wunder und geht auch keinen Missionstätigkeiten in der Region um Ktesiphon nach. Nicht diese Stadt erwählt er zum Hauptquartier seiner Kirche, vielmehr zieht er „außerhalb der Stadt in ein Dorf namens Naser“ (ἔξω τῆς πόλεω[ς κατὰ] μίαν κώμην καλ[ουμέ]νην Νασὴρ, CMC 111.13–15),[109] ein schwer zu identifizierender Ort, an dem sein Vater ihn aufsucht. Als bedeutender Moment in der Geschichte seiner Kirche gilt jener, da Mani sich nur einigen seiner Jünger anvertraut[110] und sich über seine Absichten in Schweigen hüllt.[111] Das „Dorf Naser“[112] erscheint in keiner anderen der bisher bekannten manichäischen Schriften.[113] Bei der Identifizierung dieses Ortes hilft das Werk der mittelalterlichen arabischen Geogra-

109 Über die Motive dieser nicht näher erläuterten Entscheidung Manis, seine Kirche nicht in Ktesiphon zu gründen, kann man nur spekulieren. Der schlechte Ruf der persischen Hauptstadt als Ort der Hinrichtung Manis (in den koptischen Texten: „Kreuzigung“, ⲥⲧⲁⲩⲣⲱⲥⲓⲥ) könnte eine Erklärung sein. Obwohl Bet-Lapat ausdrücklich als „Ort der Kreuzigung“ (ⲃⲏⲧⲗⲁⲡⲁⲧ ⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲥⲧⲁⲩⲣ[ⲱⲥⲓⲥ], *Hom* 45.9) genannt ist, deutet Mani in einem Fragment der koptischen manichäischen „Homilien“ schon auf dem Weg nach Ktesiphon seinen Tod an: ⲁϥⲧⲉⲗⲟ ⲁϩⲣⲏⲓ ⲁⲕⲧⲏⲥⲓⲫⲱⲛ. ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉϥⲉⲓ [ⲇⲉ] ⲁⲃⲁⲗ ⲉϥⲙⲁϩⲉ ϩⲙ̄ⲡⲁⲓⲧ. ⲁϥⲛⲟⲩϫⲉ ⲛ̄ϩⲛ̄ⲭⲱⲣ [ⲙⲉ] ϩⲁⲧⲉϥⲥⲧⲁⲩⲣⲱⲥⲓⲥ ⲉϥⲭⲱ ⲙ̄ⲙⲁⲥ ⲛⲉⲩ. ⲓⲱⲣ[ⲙⲉ] ⲛ̄ⲥⲱⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲓ ⲛⲁⲱⲏⲣⲉ. ϫⲉⲓⲁ[ⲟⲩⲉⲓⲉ ⲙ̄]ⲙⲱⲧⲛ[ⲉ] ⲕⲁⲧⲁ ⲥⲱⲙⲁ (*Hom* 44.16–20), „Er hinab nach Ktesiphon. Als er herausgekommen war, indem er auf dem Wege ging, machte er Andeutungen über seine Kreuzigung, indem er zu ihnen sprach: Seht mich an und sättigt euch an mir, meine Kinder. Denn ich werde mich körperlich von euch entfernen“ (H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien,* S. 44).

110 Es handelt sich um [Συμεὼ]ν καὶ Ἀβιζαχίας (CMC 106.19). Der erste Name wird nach an-Nadīm rekonstruiert, vgl. A. Henrichs, L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex“ [III], S. 254, Anm. 352. Zu den beiden Namen siehe J. Tubach, „Die Namen von Manis Jüngern und ihre Herkunft“, in: L. Cirillo, A. van Tongerloo (Hrsg.), *Atti del terzo Congresso internazionale di studi ‚Manicheismo e Oriente Cristiano Antico‘*, MS 3, Brepols, Turnhout, 1997, S. 377–379.

111 τούτωι δὲ τῶι τρόπωι πρ[ο]ελη̣λύθειν μηδενὸ̣[ς αἰ]σθηθέντος τῶν τοῦ [δό]γματος ἐκείνου ὅ[που ἐ]πορεύθημεν ... καὶ γὰρ ὅτ[ε κατέλιπον] τὸν Πατ[τίκιον οὐκ ἔ]φηνα αὐτῶι ὅπου πο-[ρε]ύομαι (CMC 109.9–14; 109.22–110.2), „in dieser Weise war ich hervorgetreten, wobei kein Anhänger jener Religion gemerkt hatte, wohin wir gingen ... Ich hatte ja doch damals, als ich von Pattikos [wegging], diesem [nicht] gesagt, wohin ich ginge“ (A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 77).

112 Zur Bezeichnung Dorf (κώμη) siehe Otakar Klíma, *Manis Zeit und Leben*, MTAW 18, Verlag der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, Prag, 1962, S. 25–27.

113 Michel Tardieu schlug die Identifizierung dieses Toponyms mit der in den spätbabylonischen Dokumenten bezeugten Stadt *Naṣir* (akkad. ^{URU}*na-ṣir*) vor, auf der Strecke zwischen Seleukia-Ktesifon und Sippar gelegen, mehr als 60 km nördlich vom antiken Babylon. Vgl. M. Tardieu, „Séminaire: ‘Sur la naissance de son corps’. Chronologie et géographie dans le Codex Manichéen de Cologne“ [I], in: *ACF* 94 (1993–1994), S. 590 und [II]: in: *ACF* 95 (1994–1995), S. 534, mit Verweis auf: Ran Zadok, *Geographical Names according to New- and Late-Babylonian Texts*, RGTC 8 – BTAVO B.7, Reichert, Wiesbaden, 1985, S. 236, s. v. *Naṣir*. In der Gegend soll schon früh eine jüdische Präsenz nachgewiesen worden sein, vgl. Ran Zadok, „Some Jews in Babylonian Documents“, in: *JQR* 74 (1984), S. 294–297. Die Hypothese M. Tardieus zu bewerten und zu verifizieren bleibt eine Aufgabe der Spezialisten.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

phen auch nicht weiter.[114] Nach den Angaben des griechischen Textes soll das „Dorf Naser" geographisch die Grenzen der späteren sassanidischen Provinz Vēh-Ardaššir (südlich bis an den Nahr-i-Malk-Kanal zwischen Tigris und Euphrat und nördlich bis an die Stadt Pērōz-Šābuhr / al-Anbār) nicht überschritten haben.[115] Eine Verbindung zwischen dem aramäischen Namen der Stadt (abgeleitet von der Verbwurzel *√NṢR*) und den Mandäern kann auch nicht wesentlich zur Lösung des Problems beitragen: Es ist unsicher, ob diese Verbwurzel als älteste Bezeichnung der Mandäer („Naṣoräer") interpretiert werden darf[116] oder ob es sich hier um einen noch bis in die Gegenwart reichenden Brauch der Mandäer handelt, Städte, in denen sie wohnen, mit Ableitungen derselben Wurzel zu benennen (vgl. die irakischen Ortschaften, die als „Naṣiriyah" bekannt sind).[117] Daher liegt die Vermutung nahe, dass es

114 Mir ist nur eine Erwähnung eines Gebietes mit ähnlichem Namen bekannt, nämlich bei dem arabischen Geographen Yāqūt al-Hamawī (1179–1229), der es in der Dar-al-Qazz-Gegend (‚Haus der Seide') der Stadt Bagdad lokalisiert, die in islamischen Zeiten bekannt für ihre Papiermanufaktur wird. Text in: Ferdinand Wüstenfeld, *Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg und Paris auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben*, 2. Band, Brockhaus, Leipzig, 1866, S. 167, 522, 555, 750, 752 (freundlicher Hinweis von Charles Häberl, 07. 03. 2014). Ausführlich über die Lage und Gebiete der Stadt Bagdad siehe Mirko Novák, *Herrschaftsform und Stadtbaukunst. Programmatik im mesopotamischen Residenzstadtbau von Agade bis surra man raʾā,* SVA 7, Saarbrücker Druckerei und Verlag, Saarbrücken, 1999, S. 239–249.

115 Vgl. Rika Gyselen, *La géographie administrative de l'Empire Sassanide. Les témoignages sigillographiques*, RO 1, Paris, 1989, S. 61 f., und Michael Morony, „Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-ʿIrāq", in: *Iran* 20 (1982), S. 22–27. Über den „königlichen Kanal" siehe F. Paschoud, „Le Naarmalcha: à propos du tracé d'un canal en Mésopotamie moyenne", *Syria* 55 (1978), S. 345–359. Über Pērōz-Šābuhr / al-Anbār siehe M. Streck, „al-Anbār", in *EI*[1] 1, S. 348 f.

116 „Obwohl die Vermittlung des erlösenden Wissens, der Gnosis, an die Gläubigen als zentrale Aufgabe religiöser Spezialisten betrachtet werden darf, gibt es eine Kategorie esoterischer Kenntnisse, die nur den Eingeweihten vorbehalten blieb. Dieses Fachwissen, das durchaus gnostisch ist, wird als *Naṣiruta* bezeichnet und bedeutet so viel wie Priesterweisheit. Sie hängt mit der ältesten Selbstbezeichnung der Mandäer *naṣuraia* ‚Naṣoräer' (Observant der Riten) zusammen. In der späteren Periode der Geschichte der Mandäer bezeichnet *naṣiruta* den Kenner der Lehren und Riten im Unterschied zum Laien (*mandaia*)", vgl. Bogdan Burtea, *‚Zihrun, das verborgene Mysterium', eine mandäische priesterliche Rolle. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 27* Zihrun Raza Kasia", MF 3, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008, S. 1. Siehe auch R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 286, s. v. *naṣiruta*, sowie R. Macuch, „Anfänge der Mandäer. Versuch eines geschichtlichen Bildes bis zur früh-islamischen Zeit", in: Franz Altheim, Ruth Stiehl [Hrsg.], *Die Araber in der alten Welt II: Bis zur Reichstrennung*, de Gruyter, Berlin, 1965, S. 94–99 (im Sinn der palästinensischen Ursprünge der Mandäer ausgelegt). Anders aber: K. van Bladel, *From Sasanian Mandaeans to Ṣābians of the Marshes*, S. 89–97. Es darf auch die Frage gestellt werden, ob dieser Name einfach symbolisch auszulegen ist, vgl.: A. Henrichs, L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex" [III], S. 275 f., Anm. 392.

117 Vgl. J. J. Buckley, die berichtet: „Sh. Jabbar says that he copied the Book [gemeint ist eine *Giza*-Handschrift – n. n.] in Naṣiriyah, on the Karun River. This is Ahwaz, for Ahwaz is sometimes called by the name Naṣiriyah, like its namesake on the lower Euphrates in Iraq. Naṣiriyah in Iraq no longer marks a Mandaean center, as it did in the past, but Ahwaz is the

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sich hier um eine im Laufe der Zeit vergessene (literarische?) Tradition handelt, die lokalen aramäischen Verhältnissen entsprach und im Kontext der sich ausbreitenden Religion ihre Aktualität eingebüßt hat.[118]

Im „Dorf Naser" findet Patikkios seinen Sohn bei der „Versammlung" (ἐκκλησία) seiner Anhänger vor:

> καὶ ἐλθὼν ε[ὗρέ] με ἔξω τῆς πόλε[ς κατὰ] μίαν κώμην καλ[ουμέ]νην Νασὴρ ἐν [τῆι ἐκ]κλησίαι τῶν ἁ[... (CMC 111.12–16).
> „so kam er und fand mich außerhalb der Stadt in einem Dorf namens Naser in der Versammlung der ..."

Aufgrund des schlechten Zustandes der Handschrift kann nicht mehr bestimmt werden, um was für eine „Versammlung" (ἐκκλησία) es sich dabei handelt: ἐν [τῆι ἐκ]κλησίαι τῶν ἁ[... (CMC 111.16), vgl. ferner: [ἐκ τῆς ἐκ]κλησίας [...] (CMC 116.14). Das Argument der ersten Herausgeber des Textes, dass es sich hier bereits um eine manichäische Gemeinde gehandelt habe, ist nicht überzeugend.[119] Die entsprechende Ergänzung dieser Stelle (ἐν [τῆι ἐκ]κλησίαι τῶν ἁ[γίων]) bereitet außerdem inhaltliche Schwierigkeiten: nicht nur, weil dieser Ausdruck sonst im Text nicht mehr vorkommt,[120] sondern weil er auch paläographisch unsicher ist (der rekonstruierte Buchstabe α, von dem nur der obere Teil erhalten ist, kann ebenfalls ein λ darstellen).[121] Im griechischen Kodex wird der Begriff ἐκκλησία sonst nur noch einmal eindeutig für die Täufer verwendet (ἐν τῆι ἐκ[κλησίαι τῶν βα]πτιστῶν, CMC 140.14), und zwar in einem Abschnitt, der sich durch seinen besonderen Erzählstil von allen übrigen unterscheidet. Zu beachten ist desgleichen, dass der Begriff ἐκκλησία im besser erhaltenen ersten Teil des Kodex nicht vorkommt, sondern nur im Kontext der missionarischen Wanderungen Manis und seiner Anhänger verwendet wird. Eine andere Ergänzung des Textes, ἐν [τῆι ἐκ]κλησίαι τῶν ἁ[δελφόν], ist paläographisch möglich (wie im CMC 121.6–9), doch inhaltlich ebenso unsicher.[122] Es

chief Mandaean city of Iran", *The Great Stem of Souls. Reconstructing Mandaean History*, Gorgias, Piscataway NJ, 2005, S. 107.

118 Wahrscheinlich ist das Dorf Naser unter sassanidischer Herrschaft, wie andere Ortschaften um Babylon auch, zugrunde gegangen.

119 Vgl. schon die Wiederlegung bei C. Römer, *Manis frühe Missionsreisen*, S. 125.

120 Wie schon von den Herausgebern des Textes anerkannt: „die genaue Wendung ἐκκλησία τῶν ἁγίων [lässt sich] bisher für die Manichäer nicht nachweisen", vgl. A. Henrichs, L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex" [III], S. 276, Anm. 393.

121 Vgl. die Photographie der entsprechenden Kodexseite in: Ludwig Koenen, Cornelia Römer (Hrsg.), *Der Kölner Mani-Kodex. Abbildungen und diplomatischer Text*, PTA 35, Habelt, Bonn, 1985, S. 221, sowie unter: www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/NRWakademie/papyrologie/Manikodex/bildermani. html (letzter Aufruf 12. 02. 2018).

122 Das Wort ἀδελφός wird in einem ähnlichen Kontext von den Herausgebern des griechischen Kodex rekonstruiert: ἐκ δ[ὲ τῆς χώρας] τῶν Μήδων [εἰς τοῦς ἐν] Γουναζάκ ἀδ[ελφοὺς] ἐπορεύθην (CMC 121.6–9), „aus [dem Lande] der Meder zog ich [zu den Brüdern] in Gaznak" (A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 87). Siehe jedoch die Vorbehalte M. Tardieus dazu: „la restitution des éditeurs *Gounazak ad*(*elphous*), le '(frères) de Gounazak' n'est

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ist demzufolge unwahrscheinlich, dass in diesem Abschnitt, der so pointiert polemische Züge gegen die Täufer trägt, der Begriff ἐκκλησία eine täuferische „Versammlung" bezeichnet.[123]

Über Patikkios wurde schon mittgeteilt, dass er seinen Sohn Mani in den benachbarten, ihm bekannten „Synoden" der Täufer aufsucht:

> καὶ ἐκβῆναι καὶ προ[ε]λθεῖν περινοστοῦντα τὰς συνόδους τὰς πέ[ρ]ιξ καὶ μὴ εὑρεῖν με (CMC 110.5–8)
> „er verließ (seine Gemeinde) und suchte die unterliegenden Synoden auf; und er konnte mich nicht finden" (A. Henrichs, C. Römer, *Der Köllner Mani-Kodex*, S. 79).

Der Begriff σύνοδοςist im griechischen Kodex noch einmal zu finden, und zwar im Sinn einer Versammlung der Häupter der Täufergemeinde, die in Notsituationen (hier anlässlich der Widerlegung der Lehre Manis) von den Vorstehern berufen wird.[124] Auffallend ist, dass σύνοδος oft mit συνέδριον wechselt.[125] Mani selbst bezeichnet in seinem „Brief nach Edessa" die Täufer als „συνέδριον der Menge" (συνέδριον τοῦ πλήθους, CMC 65.5 f.), was deutlich macht, dass σύνοδος auch im Sinn einer Gemeinde zu verstehen ist.[126] Das deutet darauf hin, dass es in der Umgebung der

guère possible car elle impliquerait une présence manichéenne sur le site antérieure à l'arrivée du groupe missionaire", M. Tardieu, „Séminaire: 'Sur la naissance de son corps'" [II], S. 536. Man bemerke, dass die Anrede ‚Brüder' ein Merkmal der Baraies-Abschnitte der Mani-*Vita* ist (CMC 45.1, 63.14, 72.9).

123 Es ist dabei zu beachten, dass die Stelle, an der der Ausdruck ἐν τῆι ἐκ[κησίαι τῶν βα]πτιστῶν (CMC 140.14 f.) vorkommt, aus der Perspektive eines später bekehrten Täufers stilisiert wurde, was eine polemische Zuspitzung, wie die des vorliegenden Timotheos-Abschnittes, nicht rechtfertigen kann.

124 CMC 89.3–8: ἰδόντες με ἐν τούτοις πᾶσιν ἀνθεστῶτα αὐτοῖς τότε Σιτᾶν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ἑταίρων αὐτοῦ πρεσβυτέρων σύνοδον ἐποιήσαντο ἐμοῦ χάριν, „als sie also sahen, dass ich mich ihnen in allen diesen Dingen widersetzte, da versammelten Sita und die Gruppe seiner Mitpresbyter meinetwegen eine Synode" (A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 63).

125 Vgl. auch Johann Maier, „Zum Problem der jüdischen Gemeinden Mesopotamiens im 2. und 3. Jh. n. Chr. im Blick auf den CMC", in: Luigi Cirillo (Hrsg.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti dell Simposio Internationale (Rende-Amantea, 3–7 Settembre 1984)*, SR 4, Marra, Cosenza, 1986, S. 62 f.

126 Σιταῖος / Σιτᾶν, der Täufer, der „die Synode" beruft, wird vorher „der Presbyter ihres Synhedrions" (ὁ πρεσβύτερος τοῦ συνεδρίου αὐτῶν, CMC 74.11) genannt. Demzufolge werden σύνοδος und συνέδριον hier als Synonyme gebraucht. Für ähnliche Variationen, z. B. bei Flavius Josephus, siehe John C. Reeves, „The 'Elchasaite' Sanhedrin of the Cologne Mani Codex in Light of Second Temple Jewish Sectarian Sources", in: *JJS* 42 (1991), S. 79, Anm. 63. In seinem Aufsatz hat John C. Reeves darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Ausdruck „philologisch" mit dem Qumran-Aramäischen מושב הרבים identisch ist (J. Reeves, „The 'Elchasaite' Sanhedrin", S. 83) und aufgrund anderer lexikalischer Übereinstimmungen ein ganzer Abschnitt des griechischen Kodex (CMC 79.14–88.15) als eine Darstellung der Apologie Manis vor dem täuferischen Sanhedrin aufzufassen ist, vgl. ebd., S. 85 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Täufergemeinschaft Manis mehrere Gruppierungen mit ähnlicher Organisationsstruktur gab und die Kommunikation zwischen diesen religiösen Gruppen gängig war.

Warum Patikkios seinen Sohn nicht von Anfang an in Ktesiphon, der Hauptstadt des Reiches, aufsucht, wird im Text nicht erklärt und lässt nur Vermutungen zu. Die Entfernung zwischen den beiden Städten könnte ein Grund dafür sein: Erst nachdem Pattikios von einem Täufer seiner Gemeinde Auskunft darüber bekommt, dass Mani eigentlich in Ktesiphon weilt, entschließt sich Patikkios, dorthin zu gehen. In Ktesiphon angelangt, sucht er nach seinem Sohn wahrscheinlich auch bei den ihm bekannten lokalen Täufergemeinden, doch findet er ihn dort nicht. Erst nachdem er „Erkundigungen anstellt" (ἀλλ' ἐκβὰς πάλιν ἀνεπ[ν]θάνετο, CMC 111.10–12), findet er Mani „außerhalb der Stadt" (ἔξω τῆς πόλεω[ς], CMC 111.13) im oben genannten Dorf Naser. Diese Episode beleuchtet die sozialen Verhältnisse zwischen den christlichen Täufergemeinden in der Mitte des 3. Jahrhunderts in Babylonien: Einerseits sind die Täufer in weiten (doch nicht näher lokalisierbaren) Gebieten zerstreut, andererseits stehen die verschiedenen Täufergemeinden in engem Kontakt miteinander.

Der Täufer, der laut Erzählung im griechischen Kodex Mani auf dem Weg nach Ktesiphon sieht, kehrt jedoch später zu seiner ursprünglichen Gemeinde zurück, wo er Patikkios Kunde von seinem Sohn gibt:

> ἐκεῖνος [δὲ] ὁ ἄν(θρωπ)ος ὁ ἰδών με ἔφθα[σεν] πρὸς αὐτοὺς καὶ ἰ[δὼν] αὐτοὺς ἐν λύπηι [γεν]ομένους ἔφη [πρὸς αὐ]τοὺς. τίνος χά[ριν λυπε]ῖσθε. λέγουσιν [δ' αὐτῶι εἶν]εκεν Μανι[χαίου ὅτι ἐ]ξέβη καὶ οὐ[κ ἴσμεν ὅπο]υ ἐπορεύθη [φοβούμεθα δ]ὲ μή πώς [τις ...]νου[...]σει αὐτου. ἔφ[η δὲ πρὸς] αὐτούς. ἐγὼ αὐτὸν ἐ[θεα]σάμην ἐπὶ τῆς γεφύρ[ας] περῶν εἰς τὰς πόλεις. Παττίκιος δὲ ὡς ἤκο[υ]σεν ἐχάρη καὶ ἐξέβη [ἐ]λουσόμενος πρός με εἰς Κτησιφῶντος (CMC 110.12–111.8)
>
> „da kam jener Mann, der mich gesehen hatte, zu ihnen und als er sah, dass sie in Trauer waren, sagte er [zu] ihnen: Weshalb [trauert] ihr? Sie antworteten [ihm]: Wegen Mani, [weil] er wegging und wir nicht [wissen], wohin er gegangen ist. [Wie fürchten], dass [man] ihn [...] wird. Er [aber] sagte [zu] ihnen: Ich habe ihn auf der Brücke gesehen, als ich in ‚die Städte' hinüberging. Als Pattikios (das) hörte, freute er sich und machte sich auf, um zu mir nach Ktesiphon zu kommen" (*Der Kölner Mani-Kodex*, S. 79).

Dass es in der Gegend von Ktesiphon Täufer gab, wird in einem anderen Abschnitt des griechischen Kodex festgehalten, der eine Reihe von Erzählungen Manis über die beseelte ökosystemische Umwelt (Wasser, Pflanzen usw.) umfasst. Dieser Abschnitt ist im Kodex unter dem fragmentarischen Titel Zα[...] (CMC 94.1) überliefert[127] und bricht die Argumentation des vorangehenden Abschnitts (mit dem Titel

127 Der einzige im Text noch überlieferte Name, der einen ähnlichen Anlaut hat, ist Ζαχέας, der ebenfalls in einem Abschnittstitel vorkommt: [...] ὁ διδάσκαλος, Ἀνᾶ [ὁ ἀδελ]φὸς Ζαχέου τοῦ μα[θη]τοῦ (CMC 140.8–10). Dieser Abschnitt (CMC 140.8–143.15) erzählt von den Mis-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

„Baraies der Lehrer", CMC 79.13) über das Brotessen abrupt ab, indem die Taufthematik erneut aufgenommen wird.[128] Die angeführten Argumente, die Mani in der Ichform vorträgt, verstehen sich als Bestandteil der „Gesetze und Offenbarungen, die euren Führern zuteil geworden sind" (ἐκ τοῦ νόμου ὑμῶν ... καὶ ἐξ ἐκείνων τῶν ἀποκαλυφθέντων τοῖς μείζοσιν ὑμῶν, CMC 94.3–7). Sie liefern in der Argumentation Manis den Beweis, dass „man sich nicht taufen darf" (ὅτι οὐ δέον ἐστὶ βαπτίζεσθαι, CMC 94.7–8). Es werden sechs Geschichten angeführt über einige der in der Täufergemeinde anerkannten Autoritäten: Elchasaios (die ersten vier Erzählungen), Sabbaios, „der Täufer" (CMC 97.18 f.), und „Ajanos, der Täufer von Koche" (Ἀϊανός ὁ βαπτιστής ὁ ἀπὸ Κωχῆς, CMC 98.10 f.). Die letzten beiden Namen treten allein in dieser Passage in Erscheinung.[129] Die entsprechenden Erzählungen über Sabbaios und Ajanos (über die weinenden Gemüse und die sprechende Palme) bilden im Vergleich zu den vier ersten narrativen Einheiten über Elchasaios, „den Stifter eures Gesetzes" (Ἀλχασαῖος ὁ ἀρχηγὸς τοῦ νόμου ὑμῶν, CMC 94.9–11)[130], nur eine zusätzliche Illustration desselben Themas.[131] Eine manichäische theologische Redaktion des Textes wird dadurch deutlich, dass das im griechischen Text verwendete Sagenmaterial zentrale Punkte der manichäischen Weltanschauung und Ethik erzählerisch veranschaulicht.[132] Anzumerken ist, dass die Geschichten dem reichen Material orientalischer Märchen entnommen wurden[133] und entsprechend − aus manichäi-

sionsgesprächen Manis und seines Vaters mit den Täufern der südmesopotamischen Religion der Messene. Für die paläographisch rekonstruierbaren Varianten siehe A. Henrichs, L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex" [II] S. 114, Anm. *ad* 94.1.

128 Die Begründung der Taufpraxis (sowohl der Gemüse- als auch der Selbsttaufe) der mesopotamischen Baptisten wird von Mani ausführlich am Anfang dieses Baraies-Abschnittes widerlegt, CMC 79.14–85.12,

129 Für die epigraphischen Belege des Namens Ἀϊανός siehe A. Henrichs, L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex" [II], S. 197, Anm. 297. Eine etymologische Erklärung (‚Ḥanan / Ḥanīn', von hebr. Ḥananyā) hat J. Tubach vorgeschlagen, „Die Namen von Manis Jüngern und ihre Herkunft", S. 386.

130 Angesichts der Bezeugung des Titels ἀρχηγός in der Organisationsstruktur der manichäischen Gemeinde kommt John C. Reeves zu dem Schluss, dass „the usage of ἀρχηγός in the Codex reflects an anachronistic borrowing from later Manichean organizational structure instead of an actual Elchasaite office", „The 'Elchasaite' Sanhedrin", S. 73.

131 Eine ähnliche Erzählung bieten die ersten Seiten des griechischen Kodex: CMC 6.7–8.14. Ein Vergleich der beiden Versionen bieten A. Henrichs, L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex" [II], S. 196 f., Anm. 296.

132 Vgl. den mitteliranischen Beichtspiegel: „in großer Unzüchtigkeit Bäume (oder gar ganze) Baumgruppen abzuhauen oder zu pflanzen (scheue ich mich nicht), am Frühlingsmorgen der Bäume Sprossen und (überhaupt) der Elemente Notlage beachte (bedenke) ich nicht; mit dem Leibe erstreben wir (ja alle) zu pflanzen und zu säen, einen Garten oder ein Grundstück", W. B. Henning, „Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch", in: *APAW* 1936.10, S. 42 [= W. B. Henning, *Selected Papers* I, S. 456]; *Keph* 178.5–9: „die man ‚geschlachtete, getötete, bedrängte, gemördete Seele' gennant hat, sie ist die Kraft der Früchte, der Gurken und Samen, die geschlagen, gepflückt und zerrissen werden und den Welten des Fleisches Nahrung geben", [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 178.

133 Ähnlichen Erzählstoffen begegnet man schon in der vedischen Literatur (*Śatapatha-Brāhma-*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

scher Sicht − ethisch und eschatologisch gefärbt sind. Es ist zu vermuten, dass dem Verfasser eine ausführliche Biographie des Stifters Elchasaios zur Verfügung stand, aus der er Elemente exzerpierte, die seiner religiösen Weltvorstellung entsprachen, und er später dieses Material mit ähnlichen Erzählungen über anerkannte Mitglieder der Täufergemeinden anreicherte. Die märchenkundigen Details dieser hagiographischen Geschichtenvermitteln den Eindruck, dass der Verfasser des Textes sich der mündlichen Überlieferungen der Täufersekte bediente.

Ein Teil dieser Traditionen geht auf „Ajanos, den Täufer von Koche“ zurück. Dass Manis Gemeinde einen „Täufer von Koche“ als Autorität anerkennt, ist bemerkenswert: Damit wird nicht nur die Existenz einer (separaten?) Täufergruppe in der Gegend um Ktesiphon bestätigt, sondern auch das Prestige dieser Gruppe betont. Es ist nicht auszuschließen, dass dieser hohe Rang der Täufergemeinde um Ktesiphon auch den Grund für die Reise jenes Täufers bildet, der Mani in der persischen Hauptstadt sieht. Das Netzwerk verschiedener Täufergruppen im spätantiken Mesopotamien erweist sich demzufolge als besonders stabil. Die märchenhafte Erzählung über „Ajanos, den Täufer von Koche“ kann man als Echo einer Tradition ansehen, die Zeugnis ablegt von einer in der persischen Hauptstadt lokalisierten täuferischen Gemeinde, die nicht feindlich gegenüber Mani eingestellt war.

Die Stadt Koche (syr.ܟܘܟܐ „Hütte“), in der Ajanos anscheinend tätig war, ist ein aramäischer Name für die Siedlungsgebiete, die in der Nähe der parthischen Großstadt Ktesiphon am östlichen Ufer des Flusses Tigris entstanden. Nachdem der Fluss

---

ṇa 11.6.1 usw.), vgl. Herman Lommel, „Bhrigu im Jenseits“, *Paideuma* 4 (1950), S. 93–109, in der westlichen Orientalistik erstmals schon von dem Indologen Albrecht Weber (1825–1901) herausgegeben und analysiert: „Eine Legende des Çatapatha-Brahmaṇa über die strafende Vergeltung nach dem Tode“, in: *ZDMG* 9 (1855), S. 237–243 und i–iv. Dazu siehe die Anmerkung H. Lommels: „es ging mir dabei darum zu zeigen, dass dieses umgekehrte Erleiden im Jenseits der Grundanschauung nach nicht Strafe ist für ein Unrecht, das man hier begangen hatte, sondern dass es eine Sonderausprägung der allgemeineren Vorstellung ist, dass in der anderen Welt alles genau gegenteilig zu den Umständen und Vorgängen in unserer Welt sich verhält und geschieht. Denn es sind nicht verbotene Handlungen, welche durch Umkehrung von Tun und Leiden die Menschen mit so unangenehmen Folgen bedrohen; geschieht einem doch auch für unvermeidliche, gar nicht gewalttätige, sogar kultisch vorgeschriebene Handlungen wie Holzhacken, Pflanzenessen, Wassertrinken ebensolches, wenn man nicht durch gewisse rituelle Prozeduren dagegen Vorsorge trifft. Mögen diese Vorstellungen immerhin eine Vorstufe sein des Gedankens, dass Schuld, die man hier auf sich geladen, dort Sühne findet, so ist bei den diesbezüglichen Aussagen in den altindischen Brahmanas die Meinung in ganz altertümlicher Weise die, dass im Jenseits, in der andern Welt, sich alles spiegelbildartig umgekehrt verhält wie in unserer irdischen Lebenswelt, so dass Rechts und Links, Oben und Unten, Vorn und Hinten, Ja und Nein und dergleichen mehr vertauscht sind“, „Nachtrag zu ‚Bhrigu im Jenseits‘ “, in: *Paideuma* 5 (1952), S. 201 f. Desweiteren siehe: Walter Slaje, „Bewusstsein und Wahrnehmungsvermögen von Pflanzen aus hinduistischer Sicht“, in: Bernhard Scholz (Hrsg.), *Der orientalische Mensch und seine Beziehung zur Umwelt. Beiträge zum 2. Grazer Morgenländischen Symposion (2.–5. März 1989)*, Graz, 1989, S. 149–169 Für die buddhistische Literatur siehe: Lambert Schmithausen, *The Problem of the Sentience of Plants in Earlest Buddhism*, SPB.MS 6, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo, 1991.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

in den letzten Jahren des 1. und zu Beginn des 2. Jahrhunderts (zwischen 79 und 116 n. Chr.) seinen Verlauf wegen mehrerer Überschwemmungen geändert hatte, rückte die Stadt Koche an das westliche Ufer des Flusses in Nachbarschaft zum hellenistischen Seleukien.[134] Nach 230 n. Chr. wird die Stadt Koche in die von dem ersten Sassaniden-König Ardashir I (180–242 n. Chr.) gegründete Stadt Vēh-Ardashir integriert, doch ihr Name weiterhin benutzt.[135] Im Aramäischen trägt diese „Ktesiphon-Agglomeration" (M. Novák)[136] den Namen *Māhōzē*, oder später, im Arabischen *al-Madāʾin* (المدائن, lit. 'zwei Städte').[137]

Es sei hier an die Geschichte erinnert von dem Täufer, der Mani in der Hauptstadt gesehen haben will: Er teilt dem trauernden Vater Manis Folgendes mit:

> ἐγὼ αὐτὸν ἐ[θεα]σάμην ἐπὶ τῆς γεφύρ[ας] (CMC 111.2 f.),
> „Ich habe ihn auf der Brücke gesehen, als ich in die Städte hinüberging" (*Der Kölner Mani-Kodex*, S. 79).

Diese Szenerie ist nur von Vēh-Ardašīr (= Koche) aus denkbar, nämlich (ab dem 2. Jahrhundert) vom westlichen Ufer des Tigris, das mit Ktesiphon durch eine Brücke verbunden gewesen sein mag. Die Gründe der Reise und des Aufenthalts des anonymen Täufers in der Umgebung Ktesiphons werden im Text nicht erklärt, doch liegt die Annahme nahe, dass er Mani bei dessen Versuch, den Fluss zu überqueren, beobachten konnte, weil er sich am Ufer des Tigris befand. Ein religiöser Grund für seinen Aufenthalt am Tigris ist nicht ausgeschlossen. Dass im Text verschiedene

134 Das erste Zeugnis der Stadt Koche kommt bei Ammianus Marcellinus vor, im Kontext eines Berichtes über den Feldzug Trajans in der Region, vgl. L. Dillemann, „Ammien Marcellin et les pays de l'Euphrate et du Tigre", in: *Syria* 38 (1961), S. 87–158. Im 4. Jahrhundert wurde die hellenistische Stadt (alt-)Seleukia oder ihre Umgebung schon verwüstet, so Ammianus Marcellinus (der diese Stadt mit Koche identifiziert: *Coche, quam Seleuciam nominant*, 24.5.3): *antegressus cum procursatoribus princeps et ciuitatem desertam collustrans a Caro principe quondam exisam*, 24.5.3 („mit einer Vortruppe ritt der Kaiser voraus und besichtigte die verlassene Stadt, die Kaiser Carus vor langer Zeit zerstört hatte", Ammianus Marcellinus, *Römische Geschichte*, *lateinisch-deutsch* von Wolfgang Seyfarth, dritter Teil: Buch 22–25, SQAW 21.3, Akademie, Berlin, S. 139; mit dem dazugehörigen Kommentar: J. den Boeft, J. W. Drijvers, D. den Hengst, H. C. Teitler, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXIV*, Brill, Leiden / Boston / Köln, 2002, S. 152 f., 154). Vgl auch Aharon Oppenheimer, *Babylonia Judaica in the Talmdic Period*, BTAVO B.47, Reichert, Wiesbaden, 1983, S. 227.

135 Insbesondere in christlichen Kreisen galt der von Mār Mārī gegründete Bischofsitz als der älteste in der Region, vgl. J. M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, CSCO 310. Subsidia 36, Louvain, 1970, S. 40–44; Philip Wood, *The Chronicle of Seert. Christian Historical Immagination in Late Antique Iraq*, Oxford University Press, Oxford, 2013, S. 97. Am Ende des 5. Jahrhunderts hat die Bevölkerung schrittweise die Stadt verlassen, vgl. ebd., S. 102 f.

136 Siehe M. Novák, *Herrschaftsform und Stadtbaukunst,* S. 214–229, vgl. engl. *conurbation*, Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, RGRW 118, Brill, Leiden / New York / Köln, 1994, S. 5.

137 Siehe Geoffrey Herman, *A Prince without a Kingdom*, S. 149 ff.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Namen derselben Ortschaft erwähnt werden (Κωχή, *Māhōzē* usw.), kann an den unterschiedlichen Quellen verschiedener Teile des griechischen Kodex liegen: Einerseits erscheint im „Za[chias?]"-Abschnitt der alte aramäische Name der neugegründeten Stadt Vēh-Adašīr (Κωχή, CMC 98.11), andererseits wird der aramäische Name derselben Stadt erwähnt, den Mani jedoch als Ktesiphon identifiziert (εἰς τὰς πόλεις, CMC 111.4, vgl. kurz davor: Κτησιφῶν in: CMC 109.16 f. und 111.8). Dies zeigt, dass die beiden Abschnitte unabhängig voneinander und vielleicht in einem gewissen Zeitabstand entstanden sind und später vom Verfasser des griechischen Textes zu missionarischen und apologetischen Zwecken, ungeachtet dieser Widersprüche, aus dem Aramäischen übersetzt und zusammengestellt wurden.

In der Episode über Manis Versuch, den Tigris zu überqueren, um nach Ktesiphon zu gelangen, wird angedeutet, dass dies bei Flut geschieht:

> ὁπηνίκα δὲ [οὔσης πλή]ρης τῆς θαλ[άσσης οὐ προ̣ή]ειν, εἶδέν μ[ε εἷς τῶν] βαπτιστῶ[ν ἐκεῖ μένοντα] (CMC 109.18–21)
> „als ich [bei Hochwasser] des Flusses [nicht weiterziehen konnte], sah [einer] der Täufer, [dass ich dort verweilte]" (*Der Kölner Mani-Kodex*, S. 77).

Der über die Ufer getretene Tigris muss Mani sehr beeindruckt haben, da in der koptischen *Kephalaia* § 61 eine ähnliche Szene ausführlich beschrieben und entsprechend theologisch ausgelegt wird:

> „Wiederum als zu einer Zeit der Apostel vor Schapur, dem König, hineinging, da grüßte er ihn (und) ging wieder heraus vor Schapur, dem König. Er stellte sich auf einem Bollwerk hin, das auf dem Ufer des großen Tigrisflusses zu jener Zeit aufgebaut war – es war Monat Pharmuthi –, da wurde der Tigrisfluss sehr reich an viel Wasser er [...] wallte auf [...] unter der großen Überschwemmung, so dass die Wasser hinabgegossen wurden [und] hineinströmten in die Tore der Stadt, indem sie [...] nur, sondern die Wasser flossen hinein in dem [...] der Stadt, bis sie überschwemmten den Marktplatz der Stadt, die [...] sind gering und die Stadt geht heraus [...] die Furcht seines Windes. Auch sein Reich stand in großer Furcht da wegen der Fülle der Überschwemmung dieser Wasser. Der Apostel stand nun da auf dem Bollwerk, indem noch drei Jünger von ihm bei ihm standen, Archegoi seiner Kirche. Sie schauten auf den Fluss, der voll von diesen vielen Wassern war, und sahen, dass diese Wasser ausstiegen gegen die Mauer der Stadt und sich sogar innerhalb der Mauern ergossen. Da sagte einer von seinen Jüngern und sprach zum Apostel: Wie groß ist die Kraft des Kleides der Wasser? Wie groß ist sie, dass sie im Tosen ihres Fließens kommt und den Tigrisfluss füllt mit seiner Substanz wie das große Meer? Er hat Wellen geschlagen von Ufer zu Ufer und ist von Mauer zu Mauer gelangt. Die Quelle, die ergießt alle diese Wasser, in welchem Ausmaß wird sie sein, dass sie jährlich kommen werden zu ihrer bestimmten Zeit? Da sprach der Apostel zu ihm: Weshalb wunderst du dich über die Substanz der Tigriswasser oder weshalb bist du er-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

staunt über seine Überschwemmung. Sondern höre über das, was ich dir sagen werde, und wundere dich wahrhaftig über den Fluss, der wurde in dieser ersten Zeit“ [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 152 f.[138]

Wie im Text ausdrücklich angegeben (*Keph* 152.28 f.), geschah das während des ägyptischen Monats Parmouthi – zwischen dem 27. März und 25. April –[139], als Mani den Sassaniden-König besuchte. Solche Berichte über gewaltige Hochwasser des Tigrisflusses sind bis heute in der Region überliefert.[140] Der Schrecken Manis angesichts dieses natürlichen Phänomens drückt sich nicht nur in seiner kosmogonischen Auslegung der Überschwemmung des Tigris aus (der Fluss als Gigant),[141] sondern

138 ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲁⲛ ⲟⲛ̄ ⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲏⲩ ⲛⲧⲁⲣⲉ ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲱⲉ ⲛⲉⲫ [ⲁ]ϩⲟⲩⲛ ϩⲓⲧⲉϩⲏ ⲛ̄ⲥⲁⲡⲱⲣⲏⲥ ⲡ̄ⲣ̄ⲣⲟ ⲁⲫ† ⲛⲉⲫ ⲟⲩⲁⲥⲡⲁⲥ[ⲙⲟⲥ] ⲁⲫⲛⲁⲩϩⲫ ⲁⲫⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲉϩⲏ ⲛ̄ⲥⲁⲡⲱⲣⲏⲥ ⲡ̄ⲣ̄ⲣⲟ ⲁⲫⲧⲱ[ⲕ] ⲁⲣⲉⲧϥ ϩⲓϫⲛ̄ ⲟⲩⲕⲣⲏⲡⲓⲥ ⲉⲥⲕⲏⲧ ⲁϫⲙ̄ ⲡⲕⲣⲟ ⲙⲡⲛⲁⲟ ⲛ̄ⲧⲓⲕⲣⲓⲥ ⲡⲓⲉⲣⲟ ⲙ̄ⲡⲓⲥⲏⲩ ⲉⲣⲙⲙⲉⲩ ⲛⲉ ⲡⲉⲃⲁⲧ ⲡⲉ ⲙ̄ⲡ[ⲁⲣ]ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁ ⲧⲓⲕⲣⲓⲥ ⲡⲓⲉⲣⲟ ⲁⲱⲉⲓⲧⲉ ⲧⲟⲛⲱ ϩⲁ ϩⲙ̄ⲙⲟⲩⲓⲉⲩ[ⲉ] ⲉⲛⲁⲱⲱⲩ ⲁⲫⲃⲱϩⲧ ⲁⲫⲃⲣⲃⲣ̄ ⲁⲫⲃⲱⲣⲉ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲁ ⲧⲛⲁⲃ ⲛⲉⲙⲏⲣⲉ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲁ ⲛ̣ⲙⲟⲩⲓⲉⲩⲉ ⲟⲩⲱⲧϩ ⲁⲡⲓ[ⲧⲛⲉ ...]ⲱⲟⲩⲟ ⲁϩⲟⲩⲛ ϩⲛ̄ ⲛⲡⲩⲁⲏ ⲛⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉⲩ[...]ⲙ̄ⲙⲉⲧⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲁ ⲙⲙⲟⲩⲓⲉⲩⲉ ⲥⲱⲕ ⲁϩⲟⲩⲛ ϩⲛ ⲡⲱⲧⲏ ⲛ̄ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲱⲁⲧⲟⲩⲟⲩⲱⲧⲃⲉ ⲧⲁⲣⲟⲣⲁ ⲁϩⲣⲏⲓ ⲛⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲛ[…]ⲣⲁ ⲕⲉⲕⲟⲩⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲉ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲃⲱⲕ [...]ⲡ ⲟⲣ̄ⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲫⲧⲏⲩ ⲁ ⲧⲉⲫⲙⲉⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣⲣⲟ ⲁϩⲉ ⲁⲣϫⲧⲉⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲁⲃ ⲛϩⲣ̄ⲧⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲱⲉⲓⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲙⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲙⲟⲩⲓ̈ⲉⲩⲉ ⲛⲉⲣⲉ ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲟⲩⲛ ⲁϩⲉ ⲉⲣⲉⲧϥ ϩⲓϫⲛ ⲧⲕⲣⲏⲡⲓⲥ ⲉⲣⲉ ⲕⲉⲱⲁⲙⲧ ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛⲧⲉϥ ⲁϩⲉ ⲁⲣⲉⲧⲟⲩ ϩⲁⲧϩϥ ϩⲛ[ⲁⲣ]ⲭⲏⲅⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉϥⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲉⲩⲙⲟⲩϩ ⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲓⲉⲣⲟ ⲉⲧⲙ̣ⲙ̣ϩ ϩⲁ ⲛⲓⲙⲟⲩⲓ̈ⲉⲩⲉ ⲉⲧⲛⲁⲱⲱⲩ ⲁⲩⲛⲉⲩ ϫⲉ ⲁ ⲛⲓⲙⲟⲩⲓ̈ⲉⲩⲉ ⲉⲓ ⲁϩⲣⲏⲓ ⲟⲩⲃⲉ ⲛⲥ̣ⲁⲃⲧ ⲛ̄ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲁⲩⲣⲡⲕⲉⲡⲱϩⲧ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲁ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲧ ⲁⲩⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲫⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲥⲉϫⲉ ⲡⲁϫⲉⲫ ⲁⲡⲁⲛ̣ⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. ⲁ[ⲣ]ⲁ ⲟⲩⲛⲁⲃ ⲛⲟⲩⲏⲣ ⲧⲉ ⲧⲃⲁⲙ ⲛ̄ⲧϩⲃ̄ⲥⲱ ⲛ̄ⲙⲙⲟⲩⲓ̈ⲉⲩ[ⲉ] ⲱⲁ[ⲥⲟ] ⲛⲟⲩⲏⲣ ϫⲉ ⲱⲁⲥⲉⲓ ϩⲙ̄ ⲡⲑⲩⲙⲟⲥ ⲙⲡⲉⲥϩⲉ†ⲉ ⲛ̄ⲥⲙⲁϩ ⲡ[ⲓ]ⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲧⲓⲕⲣⲓⲥ ϩⲛ̄ ⲧϥⲁⲙⲁⲓ̈ⲏⲏⲥ ⲉⲃⲓⲣⲁϥ ⲃⲓⲣⲟ ⲧⲛ̣ⲁ̣ⲃ̣ ⲛ̄[ⲑⲁⲗ]ⲁⲥⲥⲁ ⲁⲫⲃⲓ ϩⲁⲓ̈ⲙⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲕⲣⲟ ⲁⲕⲣⲟ ⲁⲫⲧⲱϩ ϫⲛ̄ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲧ ⲁⲥⲁⲃⲧ ⲁⲣⲁ ⲧϩⲁⲗⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉⲃⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲙⲟⲩⲓ̈ⲉⲩⲉ ⲧⲏⲣ[ⲟ]ⲩ ⲛⲁⲣ̄ ⲉⲱ ⲛ̄ⲃⲁⲧ ϫⲉ ⲥⲉⲛⲁ ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲣⲁⲙⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩ[ⲗⲁ]ⲁⲩⲉ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩⲉ ⲛ̄ⲕⲁⲓⲣⲟⲥ. ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲁϫⲉ ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲁⲣⲁⲁϥ ⲉⲧⲃⲉ ⲉⲩ ⲕⲣ̄ⲙⲁⲓ̈ϩⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲙⲁⲓ̈ⲏⲏⲥ ⲛⲙⲙⲟⲩⲓ̈ⲉⲩⲉ ⲛⲧⲓⲕⲣⲓⲥ ⲏ ϫⲉ ⲉⲩ ⲕⲧⲁⲙⲧ ⲁⲃⲁⲗ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉⲫⲉⲙⲏⲣⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲱⲧⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉ†ⲛⲁⲧⲉⲟⲩⲁϥ ⲁⲣⲁⲕ ⲛⲕⲣ̄ⲙⲁⲓ̈ϩⲉ ⲛⲁⲙⲏⲉ ⲙⲡ[ⲓⲉ]ⲣ[ⲟ] ⲉⲧⲁϥⲱⲡⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲱⲁⲣⲡ ⲛ̄ⲕⲁⲓⲣⲟⲥ (*Keph* 152.24–153.22). Bei *Keph* 153.2 f. hat Michel Tardieu die Ergänzung ⲛ[ⲁⲙⲁ]ⲣⲁ „Kanäle“ vorgeschlagen, vgl. M. Tardieu, „Gnose et Manichéisme“ [I], in: *AEPHE* 93 (1984–1985), S. 371.

139 Cérès Wissa Wassef, „Le calendrier copte, de l’Antiquité à nos jours“, in: *JNES* 30 (1971), S. 31–34.

140 Siehe z. B. einen Bericht von 1849, J. G. Frazer, „Ancient Stories of a Great Flood (The Huxley Memorial Lecture for 1916)“, in: *JRAI* 46 (1916), S. 259 f., sowie einhundert Jahre später in: A. Henrichs, L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex“ [III], S. 272 f., Anm. 381. Die Beschreibung der Schäden, die die Überflutungen den Städten brachten, bildet schon seit der altbabylonischen Literatur einen eigenständigen literarischen *topos*, vgl. Pascal Charlier, „De l’abondance à la dévastation: le miracle des intempéries en Mésopotamie“, in: Rika Gyselen (Hrsg.), *Démons er merveilles d’Orient*, RO 13, Groupe pour l’Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Burres-sur-Yvette, 2001, S. 37–60, bes. S. 44 f. Für eine ausführliche Geschichte des Tigrisflusses siehe Peter Verkinderen, *Waterways of Iraq and Iran in the Early Islamic Period. Changing Rivers and Landscapes of the Mesopotamian Plain*, ILHG 27, Tauris, London / New York, 2015, S. 47–109.

141 „Le Tigre n’est que le dernier survivant des sept géants aquatiques d’antan, qui étalaient leurs eaux sur des ‘milliers et dizaines de milliers de parasanges’ “, M. Tardieu, „Gnose et Mani-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

kommt auch in der ausschließlich negativen Beurteilung der (Sint)Flut zum Ausdruck.[142]

Das Jahr, in dem das Gespräch Manis mit dem persischen König stattfand, wird in der koptischen Überlieferung nicht festgehalten,[143] doch wird in *Kephalaia* § 76 von drei Zusammenkünften der beiden berichtet:

> „[Wieder] geschah es zu einer Zeit, als unser Herr, der Mani und [unser] Phoster in der [Stadt] Ktesiphon saß, da erkundigte sich der König Shapur nach ihm und ließ ihn zu sich rufen. Da machte sich unser Herr auf und ging zu Shapur, dem König. Dann wandte [er] sich und kam wiederum in seine Gemeinde. Als er kurze Zeit verbracht hatte, indem er da saß, bevor längere Zeit verstrichen war, da erkundigte sich der König Shapur wiederum nach ihm, sandte und rief ihn; da wandte er (Mani) sich und ging wieder zu Shapur, dem König; er sprach mit ihm und verkündete ihm das Wort Gottes. Wiederum wandte er sich und kam in die Kirche. Noch das dritte Mal erkundigte sich der König Shapur nach ihm und rief ihn. Da wandte er sich wiederum zu ihm“ ([H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia I*, S. 183).[144]

Diese koptischen Textbelege gehören einer anderen Schicht manichäischer Literatur an und dienen anderen Zwecken als der griechische Kodex. Trotzdem gibt es eine Reihe von literarischen Übereinstimmungen zwischen den beiden Texteinheiten, die die Annahme rechtfertigen, dass sowohl der griechische als auch der koptische Text einen genuinen und alten Bestandteil der manichäischen Überlieferung darstellen. Das Thema der Überschwemmungen des Tigrisgebiets gehört demzufolge zum authentischen Lokalkolorit der manichäischen Schriften und unterstreicht die Authentizität des griechischen Textes. Angesichts des emotionalen Eindrucks, den die Überschwemmungen bei dem Religionsstifter hinterließen, dürfte es sich hierbei nicht nur um einen literarischen Topos handeln, wie im Fall der Beschreibungen des Flus-

chéisme“ [I], S. 372.

142 Für die gnostische Auslegung der Sintflut siehe Sergey Minov, „Noah and the Flood in Gnosticism“, in: Michael E. Stone, Amieh Amihay, Vered Hillel (eds.), *Noah and His Book(s),* SBL–EJL 28, Atlanta, 2010, S. 215–236.

143 Michel Tardieu nimmt an, dass dieser Besuch in den ersten Jahren der Regierung Shabuhr I. stattfand, vgl. „Gnose et Manichéisme“ [I], S. 372.

144 [ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲁⲥ]ⲱ[ⲱ]ⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲏⲩ ⲉⲣⲉ ⲡⲛ̄ϫⲁⲓⲥ ⲡⲙⲛⲭⲥ ⲙ̄ⲛ̄ [ⲡⲛ̄ⲫⲱ]ⲥⲧⲏⲣ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲓⲛⲉ ⲛⲉϥϩⲙⲉⲥⲧ ⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲟ[ⲡⲗⲓⲥ] ⲛⲕⲧⲏⲥⲓⲫⲱⲛ ⲁ ⲥⲁⲡⲱⲣⲏⲥ ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲱⲓⲛⲉ ϩⲱϥ ⲛ̄ⲥⲱϥ ⲛⲉϥ ⲁϥⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲁϥ ⲛⲉϥ ⲁ ⲡⲛ̄ϫⲁⲓⲥ ⲧⲱⲕ ⲁⲣⲉⲧϥ ⲁⲃⲁⲗ ⲁϥⲃⲱⲕ ⲱⲁ ⲥⲁⲡⲑⲣⲏⲥ ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ [ⲁϥ]ⲛⲁⲩϩϥ ⲁϥⲉⲓ ⲁⲧⲉϥⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲕⲉⲥⲁⲡ ⲛⲧⲁⲣⲉϥⲣ̄ ⲟⲩ[ⲕ]ⲟⲩⲓ ⲛ̄ϩⲁⲧⲉ ⲉϥϩⲙⲉⲥⲧ ⲁⲡⲓⲧⲛⲉ ⲙⲡⲁⲧⲉ ⲉⲥⲕⲉ ⲱⲱⲡⲉ ⲁ ⲥⲁ[ⲡ]ⲱⲣⲏⲥ ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲱⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥ[ⲱ]ϥ ⲛ̄ⲕⲉⲥⲁⲡ ⲁϥϫⲁⲩ ⲁϥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁ[ⲣⲁ]ϥ ⲁϥⲛⲁⲩϩϥ ⲁⲛ ⲁϥⲟⲩⲱϩⲙⲉ ⲁϥⲃⲱⲕ ⲱⲁ ⲥⲁⲡⲟⲱⲣⲏⲥ [ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲁϥⲥⲉϫⲉ] ⲛⲉⲙⲉϥ [ⲁ]ϥⲧⲉⲟⲩⲟ ⲁⲣⲁϥ ⲙ̄ⲡⲥⲉϫⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩ[ⲧⲉ] ⲁϥⲛⲁ[ⲩ]ϩϥ ⲁⲛ ⲁϥⲉⲓ ⲁⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲡⲙⲁϩⲱⲁⲙⲧ ⲁⲛ [ⲛ̄]ⲥⲁⲡ ⲁ ⲥ[ⲁⲡ]ⲱⲣⲏⲥ ⲡⲣⲣⲟ ⲱⲓⲛⲉ ⲛⲥⲱϥ ⲁϥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲁϥ [ⲁϥ]ⲛⲁⲩϩϥ ⲁⲣⲁϥ ⲁⲡ[ⲟⲩ]ⲱϩⲙⲉ (*Keph* 183.13–25). Es sei angemerkt, dass die Gemeinde Manis hier, wie im griechischen Kodex, als ἐκκλησία bezeichnet wird (*Keph* 183.18 und 23; CMC 111.15ff.).

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ses in der antiken Literatur.[145] Dass das Motiv der Tigris-Überquerung in den koptischen Quellen anderen literarischen Zwecken dient als in der griechischen Mani-Vita, ist offensichtlich.

Die zitierten koptischen und griechischen Texte beziehen sich nicht auf denselben Moment im Leben Manis: Z. B. geben die koptischen *Kephalaia* Details aus dem Leben Manis wieder, die seinen missionarischen Reisen zuzuschreiben sind.[146] Doch liefert ein anderes Fragment des koptisch-manichäischen Schrifttums einen unerwarteten Hinweis auf die vormissionarische Tätigkeit Manis, dieses Mal wiederholt auch in Verbindung mit dem Fluss Tigris. Das beschädigte Fragment der koptischen „Homilie über die Kreuzigung Manis" berichtet, nachdem die wichtigsten Schriften Manis aufgezählt wurden, Folgendes:

> ⲁϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲁϥ ϩⲛ̄[..]. ⲧⲥ. [...ⲗ]ⲟⲅⲟ̣ⲥ̣ [·] ϩⲙ̄ ⲡϣⲁⲣⲡ ⲛ̄ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲟ̣ⲛ̣ ⲕⲁ̣ⲧ̣ⲁ̣ [...] [...ⲁ]ϥⲙⲁϩⲉ ⲁⲑ̣ⲏ̣ ⲉ̣ϥⲥϩⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲁ[...] ⲁ̣ⲃ[... ⲁϥⲙⲁ]ϩⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲭⲱⲣⲁ ⲭⲱⲣⲁ ⲕⲁⲧⲁ [..]ⲟⲓ[.]ⲛ̣[.]ⲛ[...][...ⲁ]ϥⲙⲁϩⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲧϯⲓⲅⲣⲓⲥ[...]ⲧ̣ϥ̣ⲥ̣ⲁ[... ⲕⲁⲧⲁ] ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲟⲡⲟⲥ (*Hom* 43.20–25, ed. Pedersen)
> „er hat ihn (sich?) gesiegelt mit [...]λόγος, mit demersten Alphabet [...] ging voran, indem er sie/es schrieb [...] ging in jeglichem Lande [...] er ging auf dem Flusse Tigris [...] jeglicher Ort".

Die Rekonstruktion dieser Passage bleibt aufgrund der Textlücken unsicher, doch ist es wahrscheinlich, dass es sich um die erste Mission Manis handelt. Der Hinweis auf das „erste Alphabet" soll sich auf eine manichäische Tradition über die ‚Erfindung' der manichäischen Schrift durch Mani beziehen[147] oder um die Offenbarung derselben.[148] Die Anwendung der koptischen adverbialen Bildung ⲕⲁⲧⲁ ⲭⲱⲣⲁ ⲭⲱⲣⲁ und [ⲕⲁⲧⲁ] ⲧⲟⲡⲟⲥⲧⲟⲡⲟⲥ weist auf eine Zusammenfassung der Missionsreisen Manis hin, ohne weitere Spezifizierung der jeweiligen Gebiete, die missioniert wurden. Der Ausgangspunkt der Missionsreise ist nicht überliefert, doch ist es wahrscheinlich, dass Mani, von Ktesiphon ausgehend, entlang des Tigris in Richtung Süden missioniert hat.

145 Siehe Theresa Blaschke, „Euphrat und Tigris in der frühen mesopotamischen Literatur", in: *ZDMG* 163 (2013), S. 43–60.

146 In seiner Auslegung der drei Besuche beim König berichtet Mani auch über seine Reisen nach bzw. in Indien (*Keph* 184.27 usw.), so dass diese Ereignisse nicht am Anfang seiner Mission stehen können, wie es der griechische Text nahelegt. Auch das Erlebnis am Fluss Tigris (*Keph* § 61) kann nicht am Anfang der Mission Mani stehen, da in den vorangehenden Kapiteln (*Keph* § 58–60) schon auf eine Notsituation hingewiesen wurde, vgl. M. Tardieu, „Gnose et Manichéisme" [I], S. 372.

147 Dazu kritisch Desmond Durkin-Meisterernst, „Erfand Mani die manichäische Schrift?", in: R. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (Hrsg.), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, BBAW.BA Sonderband 4, 2000, S. 161–178.

148 Auch eine armenische Legende von der Erfindung der armenischen Schrift impliziert eine Offenbarung, vgl. James R. Russell, „On the Origin and Invention of the Armenian Script", in: *Le Muséon* 107 (1994), S. 317–333 [ders., *Armenian and Iranian Studies*, S. 565–583].

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Der Name Ktesiphon, als archaisierende Graphie εἰς Κτησιφῶντος[149], erscheint nochmals in der erhaltenen griechischen Mani-Vita, dieses Mal zusammen mit Koche:

> εἰσβ[... εἰς] Κτησιφ[ῶντος ἀπὸ Κω]χῆς ου[...]σται αλ[...]ελαμ[... τοῖς πρεσβυ]τέροις [...] μένει[...] τοῦ κ(υρίο)[υ ...]σαι[...], CMC 155.3 ff.

Der fragmentarische Zustand des Textes lässt leider keine Rekonstruktion des Kontextes zu (als möglicher Inhalt wurde eine Zusammenfassung der Missionsreisen oder eine direkte Rede des himmlischen Zwillings Manis vorgeschlagen). Anders als in den griechischen und koptischen Quellen wird in den mitteliranischen Texten der Stadt Koche unter ihrem persischen Namen (Vēh-Ardašir) eine hervorragende Stellung eingeräumt: Von dort schickt Mani seine Missionare in die ganze Welt.[150]

Hinweise auf eine manichäische Mission in den Gebieten um Ktesiphon liefern die apokryphen *Akten des Mār Māri*, die wahrscheinlich aus dem 6. oder 7. Jahrhundert stammen,[151] obwohl sie sich auf genuine ältere Dokumente stützen.[152] Die *Akten*

149 Vgl. R. Merkelbach, der die Graphie Κτησιφῶντος auf einen sonst nirgendwo belegten Begründer der Stadt Ktesiphon hin deutet (nach dem Muster ἡ τοῦ Κωνσταντίνου πόλις oder ἡ Νικομήδος πόλις usw.), „Manichaica (1–3)“, in: *ZPE* 65 (1984), S. 51. Im mittelpersischen Werk *Šahrestānīhā ī Ērānšahr* (‚Die Domäne Irans’) begegnet man tatsächlich einer ähnlichen „childish etymology“ (so Joseph Marqwart, *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr. Pahlavi Text, Version and Commentary*, hrsg. von G. Messina, AO 3, Pontificio Istituto Biblico, Rom, 1931, S. 62): *pad kust ī xwarwarān šahrestān ī tīsifōn az framān ī tūs ī warāzag ī gēwagān kard* (§ 21, nach Touraj Daryaee, *Šahrestānīhā ī Ērānšahr. A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History, with English and Persian Translations and Commentary*, BI 7, Mazda, Costa Mesa, California, 2002, S. 14), „in der westlichen Richtung, die Stadt Ktesiphon wurde unter Befehl von Tūs, dem Sohn des Warēz, dem Sohn des Gēw gegründet“. Hier wird der Name der Stadt (mp. *Tīsifōn*) mit dem iranischen Helden Tuš in Verbindung gebracht, vgl. T. Daryaee, *Šahrestānīhā ī Ērānšahr*, S. 41. Trotzdem kann diese Erklärung keineswegs auch für den griechischen Kodex gelten, weil sie gründliche Kenntnisse der iranischen Geisteswelt und Sprache von Seiten der Verfasser der Mani-Vita voraussetzen muss, was sonst nicht belegt ist. In der späteren persischen Tradition wird Jamshid als Erbauer von Ktesiphon bekannt, vgl. R. Roth, „Die Sage von Dschemschid“, in: *ZDMG* 4 (1850), S. 423. Eher handelt es sich hier um einen gewollten Archaismus, vgl. Giulio C. Lepschy (Hrsg.), *History of Linguistics* II: *Classical and Medieval Liguistics*, Longman, London, 1994, S. 93.

150 M 216c + M 1750 r 9–12: *'wd kd fryštg 'ndr why 'rdhšyhr bwd 'b 'w ptyg 'mwcg 'd' 'spsg 'wd m'ny dbyr*, „und als der Apostel (in) Weh-Ardashšir war, da schicke er Patikkios, den Lehrer, Adda den Bischof, und Mani, den Schreiber, nach Rom“, in: W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, S. 26 (§ 170–173), vgl. M 523 a–c, ebd., am S. 116 (§ 1896–1897). W. Sundermann vermutete, dass die auffällige Schreibweise des Parthischen *why ʾrdhšyr* lautgeschichtlich in einem sogdischsprachigen Milieu entstanden sein muss, vgl. W. Sundermann, „Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur“ II, S. 278 [= ders., *Manichaica Iranica* I, S. 314].

151 „im Gewand einer erbaulichen Schrift von Maris Missionsreisen versucht der anonyme Autor der Akten, der vermutlich in der ersten Hälfte des 7. Jh. lebte, nachzuweisen, dass die Sezession der Persis theologisch und historisch nicht gerechtfertigt ist“, Jürgen Tubach, „Die Akten des Mari und ihre Intention“, in: *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.–28. September 1991.* Teil 2, JbAC Ergänzungsband 20.2, Aschen-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sind für unsere Diskussion auch deswegen wichtig, weil sie im Sinn einer mehrheitskirchlichen narrativen Replik auf die missionarischen Reisen Manis literarisch instrumentalisiert wurden.[153] Sie stehen demnach für eine christliche „missionarische Rückeroberung" der wichtigsten Gebiete und Städte auf der manichäischen missionarischen Karte.[154] Nicht nur die missionarische Route Manis wurde in den Akten literarisch nachgezeichnet, sondern auch seine ‚Strategie' entsprechend angedeutet: Die Episode über die Heilung und Bekehrung einer enigmatischen Gestalt namens Dūstī (ܕܘܣܬܝ) dient offensichtlich der Verspottung einer bereits vorhandenen lokalen (höchstwahrscheinlich manichäischen) literarischen Tradition. Das Zusammentreffen von Dūstī und Mār Māri findet auf dem Weg von Ktesiphon nach Dūrā d-Qūnī (ܕܒܪܐ ܕܩܘܢܝ) statt.[155]

---

dorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1995, S. 1237, vgl. C. und F. Jullien, *Aux origines de l'Église de Perse: les Actes de Mār Māri*, CSCO 604, Subsidia 114, Peeters, Louvain, 2003, S. 108. Zu den Streitigkeiten um den Bischofssitz in Seleukia-Ktesiphon siehe außerdem: Christelle Jullien, „Voyage au centre de l'Église syro-orientale", in: Jean-Marie Durand, Antoine Jacquet (Hrsg.), *Centre et périphérie: approches nouvelles des orientalistes. Actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Societé Asiatique et le CNRS (UMR 7192), les 31 mai et 1er juin 2006*, CIPOA 1, Maisonneuve, Paris, 2009, S. 161–169, dies., „Communauté et dissidence: un cas d'espèce chez les syriens orientaux en Perse. Reflexions à travers? les *Actes de Mār Māri*", in: Nicole Belayche, Simon C. Mimouni (Hrsg.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, BEHE.SR 117, Brepols, Turnhout, 2003, S. 307–334, und Luise Abramowski, „Der Bischof von Seleukia-Ktesiphon als Katholikos und Patriarch der Kirche des Ostens", in: Dimitrij Bumazhnov, Hans Reinhard Seelinger (Hrsg.), *Syrien im 1.–7. Jahrhundert nach Christus. Akten der 1. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (15.–16. Juni 2007*), STAC 62, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, S. 1–55.

152 Siehe z. B. die Lokalisation der Stadt Koche am linken Ufer des Tigrisflusses, die einen Sachverhalt aus dem 1. Jahrhundert wiederspiegelt, vgl. J.-M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, S. 40–44, und die Diskussion in C. und F. Jullien, *Aux origines de l'Église de Perse*, S. 5–9. Vgl. dazu auch das hellenistische Lokalkolorit in der Beschreibung der Stadt Seleukien, auf das Franz Cumont schon 1893 aufmerksam gemacht hat: „Notes sur un passage des Actes de S. Mari", in: *RIPB* 36 (1893), S. 373–378, vgl. auch Amir Harrak, „The Assembly of Seleucia on the Tigris according to the Acts of Mār Māri", in: A. Panaino, G. Pettinato (Hrsg.), *Ideologies as Intercultural Phenomena. Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project, held in Chicago, USA, October 27–31, 2000*, Melammu Symposia 3, Università di Bologna & IsIAO, Mailand, 2002, S. 109–118, sowie ders., *The Acts of Mār Māri the Apostle*, translated with an introduction and Notes, WGRW 11, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005, S. xxii–xxvi.

153 „Les Actes présentent toute une relecture christianisée de la vie de Māni et de l'ittinéraire d'expansion doctrinale des premiers propagateurs", wobei die Gestalt des Mār Mārī als Manis „pendant christianisé, évangélisant les zones géographiques conquises par la doctrine combattue" verstanden wird, C. und F. Jullien, *Apôtres des confins,* S. 78 und 21. Vgl auch dies., *Aux origines de l'Église de Perse*, S. 72–102, und „Les *Actes de Mār Māri*: une? figure apocryphe au service de l'unité communautaire", *Apocrypha* 10 (1999), S. 187–191.

154 Die Geschwister Jullien sprechen sogar von einem „trajet exorcistique pour les commaunautés menacées", in: „Les *Actes de Mār Māri*", S. 191, vgl. dies., *Aux origines de l'Église de Perse*, S. 99–102.

155 Der Name Dūrā d-Qūnī (ܕܒܪܐ ܕܩܘܢܝ) wird in den *Akten* mit Verweis auf den Namen der

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Mār Māri reist im Auftrag des „Königs Artabanus“ (ܡܠܟܐ ܐܪܛܒܢ § 26),[156] der ihm vorschlägt, als Beweis seiner göttlichen Kraft seine, des Artabanus, Schwester zu heilen. Am Ufer „eines Flusses, der ‚Mittlere Zab‘ genannt wird“ (ed. Jullien S. 38), angelangt, muss Mār Māri seine Reise unterbrechen, weil sich das Boot, das der Flussüberquerung dient, am anderen Ufer befindet. Darin liegt Dūstī, der an Wundbrand an Beinen und Armen leidet und demzufolge sein Boot nicht bewegen kann. Durch die Vermittlung von „Onisimos des Presbyters“, der den „Namen Jesu Christi, des Nazareners“ ausruft (ܒܫܡܗ ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܢܨܪܝܐ § 27, ed. Jullien S. 38), wird er schließlich geheilt, doch gesundet Dūstī nicht gänzlich, da er noch an einer anderen Krankheit leidet: „und Dusti hatte auch eine andere Krankheit: er litt an Verstopfung“ (ܘܕܘܣܛܝ، ܬܘܒ ܟܘܪܗܢܐ ܐܚܪܢܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ. ܟܪܣܗ ܓܝܪ ܣܟܝܪ ܗܘܐ § 27, ed. Jullien S. 38).[157] Es liegt nahe, dass die Gestalt des Dūstī in polemischer

Schwester des Königs (ܩܘܡܣ) erklärt (*Acta* § 28, ed. Jullien, S. 39). An-Nadīm gibt einen Bericht wieder, demzufolge Mani der Bischof der Stadt Qūnī war (G. Flügel, *Mani*, S. 49). Wie schon W. B. Henning bemerkte, geht es um einen Fehler des arabischen Gelehrten, der die Namen Mānī (مانی) und Mārī (ماری) hier verwechselt hat: „Zwei Fehler in der arabisch-manichäischen Überlieferung“, *Orientalia* N. S. 5 (1936), S. 84–86 [= W. B. Henning, *Selected Papers I*, S. 397–399], vgl. auch Wassilios Klein, „War Mani Priester der Perserkirche?“, in: L. Cirillo, A. van Tongerloo (Hrsg.), *Atti del terzo Congresso Internazionale di studi ‚Manicheismo e Oriente Cristiano Antico‘*, S. 201–216. Die Korrektur G. Flügels, der die Lesart قهی (Kohī = Koche) statt قنی (Kunī), vorschlägt (G. Fügel, *Mani*, S. 121–125, Anm. 12). ist unter Einbeziehung der darauffolgenden Angaben des arabischen Textes nicht gerechtfertigt: die Regionen Bādarāyā (بادرايا = syr. ܒܝܬܕܪܝܐ) und Bākusāyā (باكسايا) befinden sich östlich von Ktesiphon, vgl. W. B. Henning, „Manis Last Journey“, in: *BSOAS* 10 (1942), S. 945 [= ders., *Selected Papers* II, S. 85], sowie C. und F. Jullien, *Aux origines de l'Église de Perse*, S. 94–98.

156 Die Identität dieses Königs, der „über Ktesiphon und Gaukai herrschte“ (ܕܡܫܠܛܢܘܬܗ ܘܒܓܘܟܝ ܡܠܟܘܗܝ § 26, ed. Jullien, S. 37), ist schwer zu bestimmen. Mehrere Kommentatoren haben vorgeschlagen, anstelle von „Gaukai“ (ܓܘܟܝ) „Koche“ (ܟܘܟܝ) zu lesen, vgl. H. H. Schaeder, „Ḥasan al-Baṣrī“, S. 22 f., E. Peterson, „Urchristentum und Mandäismus“, S. 56, Anm. 5 f., sowie C. und F. Jullien, *Aux origines de l'Église de Perse*, S. 91 f.

157 Dūstīs Krankheit (ܣܟܝܪ, von der Wurzel √SQR, „schließen“) bezieht sich wahrscheinlich auf eine intestinale Verstopfung und ist wahrscheinlich Teil der häresiographischen Rhetorik. Dasselbe syrische Wort wurde für die Übersetzung des galenischen ἔμφραξις benutzt, vgl. A. Merx, „Proben der syrischen Übersetzung von Galenus' Schrift über die einfachen Heilmittel“, in: *ZDMG* 39 (1885), S. 242. Dieser Begriff spielte eine wichtige Rolle in der „Porentheorie“ des Asklepiades von Bithinia (1. Jahrhundert v. Chr.), mit dem sich Galen gelegentlich auseinandergesetzt hat, vgl. J. T. Vallance, *The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia*, Clarendon Press, Oxford, 1990, S. 98–110, sowie jüngst David Leith, „Pores and Void in Asclepiades' Physical Theory“, in: *Phronesis* 57 (2012), S. 164–191. Über ἔμφραξις bei Diocles von Karistus (ca. 375–c. 295 v. Chr.) siehe Philip J. van der Eijk, „The *Anonymus Parisinus* and the 'Doctrines of the Ancients' “, in: ders. (Hrsg.), *Ancient Histories of Medicine. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*, SAM 20, Brill, Leiden, 1999, S. 319 f. Auf jeden Fall handelt es sich dabei um eine häresiographische Abwertung, wie M. Tardieu trefflich bemerkt hat: „il [nämlich Dūstī – n. n.] exerce la profession de batelier, mais la gangrène lui a rongé pieds et mains, et par-dessous le marché il est affligé d'une occlusion intestinale. Arius, comme on sait, souffrait du contraire. C'est la côté faible des hérétiques“, in: „Préface“, in: C. und F. Jullien, *Apôtres des confins,* S. ii.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Absicht erfunden wurde, um auf die in den Augen des Verfassers in religiöser Hinsicht zu verabscheuende Identität einer Gruppe hinzuweisen. Leider lässt sich das religiöse und kultische Profil der damit anvisierten Gruppe nur undeutlich aus dem Text erkennen. Der Name Dūstī (ܕܘܣܛܝ) darf nicht vorschnell mit den samaritanischen „Dosithäern" in Verbindung gebracht werden.[158] Die religiöse Identität von Dūstī wird in den Akten nicht näher erläutert: Dass sich der Gelähmte nach seiner Heilung zu Mār Māri als seinem Gott bekennt, kann unter Anspielung auf die biblischen Apostelakten (Apg 14.11) als ein Hinweis auf die Vorstellung des Verfassers ausgelegt werden, dass die religiöse Prägung Dūstīs und seiner Gemeinde vorwiegend heidnischer Natur war (*Akten des Mār Mārī* § 27, ed. Jullien, S. 38).

Die im Text vorgenommene Lokalisierung der Erzählung über Dūstī am „Mittleren Zab" (ܙܒ ܡܨܥܝܐ), d. h. in der Provinz Adiabene (zwischen dem Fluss Tigris und dem Urmia-See), kann nicht stimmen: Die Reise Mār Mārīs nach Adiabene wird bereits vorher erwähnt (§ 8 f.). Demnach ist mit den ersten Herausgebern des Textes anzunehmen, dass die „Mittlere Zab"-Region ein generischer Name für das Kanalgebiet um Ktesiphon ist.[159] Das entspricht auch der Intention der *Akten*: Sie sollen für den Bischofssitz in Ktesiphon und seine Kirchen in der Umgebung eine möglichst frühe apostolische Gründung nachweisen, um seinen Vorrang vor anderen konkurrierenden christlichen Zentren zu rechtfertigen. Die inszenierte apostolische Gründung dieser lokalen Kirchen folgt einem Szenarium, das auch für die manichäische Kirchengeschichtsschreibung konstitutiv war: Heilungen und Bekehrungen von hervorragenden politischen Persönlichkeiten wie Königen und Fürsten.[160] Dass der Ver-

158 Wie in C. und F. Jullien, *Aux origines de l'Église de Perse*, S. 28 f. [= dies., „Une source inattendue sur le baptisme babylonien: Les *Actes de Mār Māri*", in: *StIr* 31 (2002), S. 49 f.]. Ein ausführliches häresiographisches Dossier bietet die Monographie von Stanley Isser: *The Dositheans. A Samaritan Sect in Late Antiquity,* SJLA 17, Brill, Leiden, 1976 (ursprünglich eine Dissertation unter der Betreuung von Morton Smith). Auf die Tatsache, dass in der häresiographischen Literatur der Name Dositheus nicht ausschließlich auf das samaritanische „sectarian milieu" zu beziehen ist, hat in einer Buchbesprechung dieser Monographie der Islamwissenschaftler John Wansbrough (1928–2002) aufmerksam gemacht, in: *BSOAS* 40 (1977), S. 605. S. Isser bespricht nicht die Angaben in den *Akten des Mār Mārī* und im Bericht des Theodor bar Koni über die Mandäer.

159 So C. und F. Jullien, *Aux origines de l'Église de Perse*, S. 31 [= dies., „Une source inattendue", S. 51 f.]. Der Name an sich deutet sprachgeschichtlich auf eine aramäische Sprachgruppe hin, die mit dem mandäischen Dialekt zumindest verwandt war, da das Wort *zābā* im Syrischen (ܙܒܐ) nur als Hydronym, nicht aber als Bezeichnung für einen Wasserfluss vorkommt, vgl. Jean-Marie Duchemin, „Un réexamen des notices de Théodore bar Konaï sur les mandéens", in: *Apocrypha* 23 (2012), S. 184, wo bewiesen wird, dass der nestorianische Bischof dieses Wort in seiner syrischen Wiedergabe einer mandäischen Vorlage nicht verstand, sondern durch *zabnē* (ܙܒܢ) „Zeit" ersetzte, was inhaltlich kaum einen Sinn ergibt. Für *zaba* im Mandäischen siehe: R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 156, s. v. *zaba 2*.

160 „[C]'est donc toute une stratégie de l'implantation qui détermina les premières démarches missionaires, très étroitement liées au climat politique regional: cette stratégie, qu´elle soit réelle ou virtuelle (i. e. rapportée à dessein, postérieurement, dans un contexte hagiographique), met l'accent sur l'importance de la protection, une des garanties du succès missionaire", C.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

fasser der *Akten von Mār Mārī* – beim Versuch einer ideologischen Rückeroberung der von Mani missionierten Gebiete – diese Verkündigungsstrategie literarisch nachahmt, wird oben angedeutet. In der Erzählung über die Heilung und Bekehrung von Dūstī kommen jedoch Verspottung und Verleumdung der manichäischen missionarischen Strategie zur Sprache: Dūstī ist ein unbedeutender, gelähmter – mit einem Wort: unnützer – Mensch. Damit wird ein *topos* der häresiographischen Darstellungen manichäischer Leitfiguren im syrisch-sprachigen Milieu (z. B. im Bericht Theodor bar Kōnais oder in *Acta Archelai*) greifbar.[161] Ob sich hinter dieser literarischen Taktik eine genuine manichäische Erzählung über die Konversion einer Hauptfigur der (täuferischen?) Gruppen um Ktesiphon verbirgt, könnte eine ausführliche redaktionskritische Analyse des Textes klären.[162] Wenn körperliche Lähmung hier als geistliche Unfähigkeit begriffen wird, die durch die Verkündigung Jesu exorzistisch auszutreiben ist, wird Verstopfung, insbesondere im manichäischen Kontext einer ‚digestiven' Befreiung der Lichtpartikel, nicht nur auf der Ebene des Mythos, sondern auch physiologisch ernst genommen.

2.2 Exkurs I: Manichäische „Brüder" in Aserbaidschan?

Auf Seite 121 des griechischen Kodex beginnt ein neuer Bericht über die missionarischen Tätigkeiten Manis, dessen Titel verloren gegangen ist, über seinen Aufenthalt in Γουναζὰκ/Γαναζὰκ (CMC 121.8 und 12). Diese Stadt jenseits der Provinz Medien, die der Apostel durchquert (ἐκ δ[ὲ τῆς χώρας] τῶν Μήδων [εἰς τοὺς ἐν] Γουναζὰκ ἀδ[...][163] ἐπορεύθην, CMC 121.6–9), wird mit dem antiken Gazaka identifiziert, in der arabisch-persischen Literatur auch als Šīz bekannt, in der Nähe des Urmia-Sees in der sassanidischen Provinz Adurbādāgān (im heutigen Aserbaidschan).[164] Der griechische Text erwähnt ausdrücklich den Reichtum der Region: λί[θος δ' ἐκεῖ] ὑπῆρχεν κατ[ιτέ]ρου (CMC 121.9–11) „[dort] gab es Zinnstein". Die Präsenz der riesigen Minen in der Stadt, deren Existenz von späteren arabischen Geographen bestätigt wurde,[165] muss Mani sehr beeindruckt haben.[166] Nachdem die Tochter eines

und F. Jullien, *Apôtres des confins,* S. 148. Vgl. Antonio Panaino, „Aspects of Manichaean Religious Propaganda", in: Desmond Durkin-Meisterernst; Simone-Christiane Raschmann; Jens Wilkens; Marianne Yaldiz; Peter Zieme (Hrsg.), *Turfan revisited. The first Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, MIAKP 17, Reimer, Berlin, 2003, S. 249–255.

161 Siehe: Jean-Marie Duchemin, „Un réexamen des notices de Théodore bar Koni".

162 Für die ersten Herausgeber des Textes ist es jedoch eine unumstößliche Tatsache: „Mani prolongea par un ministère itinerant ses relations avec son milieu d'origine et de formation", C. und F. Jullien, *Apôtres des confins,* S. 148.

163 Zu der von M. Tardieu vorgeschlagenen Ergänzung an dieser Stelle siehe unten.

164 Über die Provinz Adurbādāgān siehe Mehrdad Ghodrat-Dizaji, „Administrative Geography of the Early Sasanian Period: the Case of Ādurbādagān", in: *Iran* 45 (2007), S. 87–93, sowie Rika Gyselen, *La géographie administrative de l'Empire Sassanide,* S. 43 f und 79 f.

165 Vgl. M. Tardieu, „Séminaire: 'Sur la naissance de son corps' " [II], S. 535 f., sowie ausführlich ders., „Les gisements miniers de l'Azerbayjān méridional (region de Taxt-e Soleymān) et la localisation de Gazaka", in: *BAI* 12 (1998) [O. Bopearachchi, C. A. Bromberg, F. Grenet (Hrsg.),

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Adligen in einem (stark zerstörten) Abschnitt geheilt wird,[167] antwortet Mani dem Vater, der sich und seinen Besitz dem Apostel zur Verfügung stellte: „Diene Schätze [aus Gold und Silber habe ich nicht nötig]“ ([οὐδὲν] τῶν κτημά[των τῶν ἐκ χρυ]σοῦ τε καὶ αργ[ύρου δέο]μαι, CMC 123.6–9). Diese Angelegenheit wird vom manichäischen Verfasser dazu genutzt, die asketische Lebenshaltung der Mitreisenden Manis herauszustellen: „ich nahm von ihm nur [die tägliche Speise für] die Brüder, die bei mir waren“ (μόνον δὲ τ[ὴν τρο]φὴν τὴν ἡμερ[ινὴν ὑπὲρ] τῶν ἀδελφῶν [τῶν σὺ]ν ἐμοὶ ἐδεξά-μ[ην πα]ρ’ αὐτοῦ, CMC 123.9–13).[168]

Leider ist der Text hier sehr zerstört.Die ersten Herausgeber haben die ersten Zeilen der Seite 121 folgendermaßen rekonstruiert:

> ἐκ δ[ὲ τῆς χώρας] τῶν Μήδων [εἰς τοὺς ἐν] Γουναζὰκ ἀδ[ελφοὺς] ἐπορεύθην (CMC 121.6–9)
> „aus dem Lande der Meder zog ich zu den Brüdern in Ganzak“ (A. Henrichs, L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex“ [IV], in: *ZPE* 48 (1982), S. 13, und *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 87).

Gegen diese Lesart hat Michel Tardieu den Einwand vorgebracht, dass sie eine manichäische Präsenz in Aserbaidschan schon vor Manis Mission voraussetze.[169] Den Vorschlag eines seiner Studenten (J.-D. Dubois) aufgreifend, rekonstruierte der französische Universitätsprofessor den Abschnitt folgendermaßen:

Alexander’s Legacy in the East. Studies in Honor of Paul Bernard], S. 249–268.

166 Es wurde sogar darauf hingewiesen, dass Manis Missionsreisen den antiken Handelswegen des Zinns folgten: „Le parcours terrestre et maritime Ganzak-Pharat-Dēb, que suit ici Mani, est la grande route comerciale de l’étain azerbayjânais, extrait et épuré dans les districts miniers de Ganzak, puis acheminé jusqu’à la Diyâla et au Tigre pour atteindre le complexe urbain de Ctésiphon, d’où une partie de ce métal rare [et] indispensable à la fabrication du bronze était transportée sur le Tigre jusqu’à Pharat et, de là, prise en charge par les ‘marchands de mer’ arabes et indiens à destination des côtes du Golfe et de l’estuaire de l’Indus“, M. Tardieu, „Séminaire: ‘Sur la naissance de son corps’ “ [II], S. 538.

167 Vgl. die Vermutung M. Tardieus, dass die Krankheit (oder die Heilung) des Mädchens durch die Zinnsteinminen verursacht wurde: „le pourquoi de cette incise minéralogique a très probablement sa réponse dans la suite du récit comme cause directe de la maladie ou de la guérison de la fillette et, en ce dernier cas, comme matière entrant dans la composition d’une recette de médicine, fariquée ou bien refusée par Mani dans l’exercice de son art mais dont l’énoncé a disparu avec les importantes lacunes de la fin des pages 121 et 122“, in: „Les gisements miniers de l’Azerbayjān“, S. 258. Ausführlich über den Zinn im altem Orient berichtet Michael Weigl, „Eine ‚unendliche Geschichte‘:אנך (Am 7,7–8)“, in: *Biblica* 76 (1995), S. 343–387.

168 Diskussion der Passage und ihrer Ergänzungsschwierigkeiten bei C. Römer, *Manis frühe Missionsreisen*, S. 22–26.

169 „La restitution des éditeurs *Gounazak ad*(*elphous*), les ‘(frères) de Gounazak’ n’est guère possible car elle impliquerait une présence manichéenne sur le site antérieure à l’arivée du groupe missionaire“, M. Tardieu, „Séminaire: ‘Sur la naissance de son corps’ “ [II], S. 536, sowie ders., „Les gisements miniers“, S. 257 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> ἐκ δ[ὲ τῶν ορεῶν] τῶν Μήδων [εἰς τὴν τοῦ] Γουναζὰκ ’Αδ[ορβιγὰν] ἐπορεύθην.[170]

Der Name der sassanidischen Provinz *Adurbādāgān* wäre damit nicht das erste Mal bezeugt. Er ist auf einer in der Chester-Beatty-Bibliothek in Dublin aufbewahrten Papyrusseite der koptisch-manichäischen „Kirchengeschichte“ zu finden.[171] Die Handschrift dieses Werkes (P. Berol. 15995) ist im Lauf des Zweiten Weltkrieges teilweise verloren gegangen,[172] doch wurde das Faksimile der Handschriftseiten 1986 von dem dänischen Wissenschaftler Søren [Møller] Giversen (1928–2009) veröffentlicht.[173] Obwohl es sich um „das besterhaltene der noch von diesem Codex, dessen noch nicht konservierter Hauptbestandteil im Krieg verloren gegangen ist, erhaltenen Blätter“ handelt,[174] liegt bisher keine Edition dieser Seite vor. Sie wurde trotzdem bereits 1987–1988 von Michel Tardieu ausführlich besprochen. Er schlug für die vierte Zeile die Lesart ⲧϫⲱⲣⲁ ⲛⲅⲁⲍⲁⲕ ⲡⲁⲇⲟⲩⲣⲃⲁⲇⲁⲅⲁⲛ, „die Region Gazak (nämlich in) Adurbadagan“, vor.[175] Die koptische Graphie ⲁⲇⲟⲩⲣⲃⲁⲇⲁⲅⲁⲛ legt die mittelpersische *ʾtwrptkʾn* nahe.

Auch wenn diese Lesart als gesichert gelten darf und sie damit die frühe missionarische Tätigkeit Manis in den nördlichsten Gebieten des Sassanidenreiches zu bezeugen scheint, bleibt es offen, worauf sich das Wort ἀδελφός in einem solchen Kontext der griechischen Mani-Biographie bezieht. Die beiden Abschnitte, in denen dieses Wort vorkommt, deuten auf die Mission Manis hin:

> (1) ὁπηνίκ[α δὲ εἰς] Γαναζὰκ τὴν π[όλιν ἐ]φθάσαμεν, οἱ σὺ[ν τοῖς ἀ]δελφοῖς μερ[ιμνῶντες] περὶ τῆς[...] (CMC 121.11–15) und

170 Ebd., S. 258. Geringfügig modifizierte Ergänzung schon in ders., „Séminaire: ‘Sur la naissance de son corps’ “ [II], S. 536.

171 Erste Beschreibung dieser Seite bei C. Schmidt „Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler“, in: *SPAW* 1933.1, S. 27 f. Zum Kontext des Fundes siehe C. Markschies, „Carl Schmidt und kein Ende. Aus großer Zeit der Koptologie an der Berliner Akademie und der Theologischen Fakultät der Universität“, in: *ZAC* 13 (2009), S. 17–19.

172 Siehe die Beschreibung in Walter Beltz, „Katalog der koptischen Handschriften der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin (Teil I)“, in: *APF* 26 (1978), S. 97. W. Sundermann verglich in einer Besprechung die in Berlin noch bewahrten Kodexseiten der Handschrift mit der Photographie in der Faksimile-Edition S. Giversens in: *BSOAS* 51 (1988), S. 570.

173 S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Facsimile Edition* 2: *Homilies and Varia*, CO 15, Patrick Cramer, Genf, 1986, Pl. 99–100, sowie die Diskussion ebendort auf S. viii–ix.

174 H.-M. Schenke, Besprechung von S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri*, in: *OLZ* 85 (1990), Sp. 295 [= G. Schenke Robinson, Gesine Schenke, Uwe-Karsten Plisch (Hrsg.), *Der Same Seths. Hans-Martin Schenkes Kleine Schriften zu Gnosis, Koptologie und Neuem Testament*, NHMS 78, Brill, Leiden-Boston, 2012, S. 1157].

175 Erste Mitteilung in: M. Tardieu, „Gnose et manichéisme“ [II], in: *AEPHE* 96 (1987–1988), S. 300, siehe auch ders., „Séminaire: ‘Sur la naissance de son corps’ “ [II], S. 536. Die frühere Lesart C. Schmidts wird somit korrigiert, vgl. „Ein Mani-Fund in Ägypten“, S. 28.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

(2) μόνον δὲ τ[ὴν τρο]φὴν τὴν ἡμερ[ιν ὴν ὑπὲρ] τῶν ἀδελφῶν [τῶν σὺ]ν ἐμοὶ ἐδεξάμ[ην πα]ρ' αὐτοῦ (CMC 123.9–13).

In Abschnitt 2 besorgt Mani Lebensmittel für seine Mitreisenden, so dass hier das Wort „Brüder" seine Anhänger und Reisebegleiter bezeichnet. Diese Passage illustriert nicht nur den asketischen Verzicht auf irdischen Reichtum und alle Habgier, sondern verweist auf die im religiösen Leben der Manichäer zentrale Praxis, nämlich die Almosengabe. Da das Empfangen von Almosen nur den *electi* vorgeschrieben wird, werden die Mitreisenden Manis einen hohen Rang in der manichäischen Hierarchie gehabt haben. Ob die Anrede „Brüder" in den Βαραίης-Abschnitten (CMC 45.1; 63.17; 72.9) ebenfalls im Zusammenhang mit den manichäischen *electi* steht oder unter paulinischer Wiederaufnahme der hellenistischen Briefformulare (CMC 61.16 = Gal 1.11) eher generell für die Leser des Textes bestimmt ist, bleibt offen. Außerdem ist die Identität der im ersten Abschnitt erwähnten „Anhänger der Brüder" schwerer zu bestimmen: Anscheinend geht es hier um die lokale Bevölkerung, die über die Krankheit der Tochter des Adligen in Sorge war. Das wird verständlich, wenn man annimmt, dass Mani das Modell der Christusmission in den Evangelien für sich nachgeahmt hat: Der Auftritt Manis in der Stadt wird von einem wahrscheinlich kurzfristigen Aufenthalt einiger seiner Mitreisenden (den „Brüdern") vorbereitet. Dies kann auch eine Erklärung dafür sein, warum die „Brüder" bereits in Ganzak Anhänger hatten.

Es ist bekannt, dass in Ga(n)zaka (גינזאק) aufblühende jüdische Gemeinden lebten,[176] doch ist das Profil dieser Gemeinden anhand der literarischen Quellen, die dem Historiker zur Verfügung stehen, nicht ersichtlich. Eine gewisse Isolierung dieser Gemeinden in Ganzaka gegenüber der anderen Bevölkerung wird durch die altgeorgische *Vita* des Hl. Eustathios Mzcheta (6. Jahrhundert) bezeugt.[177] Der aus Ganzak stammende christliche Märtyrer berichtet, dass er auf der Suche nach der

176 Zu den rabbinischen Zeugnissen siehe Aharon Oppenheimer, *Babylonia Judaica*, S. 120–126.

177 Edition von Ilia Abuladze (Hrsg.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები [Monumente der altgeorgischen hagiographischen Literatur] I, Tbilisi, 1963, S. 30–45, schon 1901 auf Anregung Adolf von Harnacks von Ivane Javaxišvili (ივანე ჯავახიშვილი, 1876–1940) ins Deutsche übersetzt: [I. A.] Dschawachoff [i. e. Javaxišvili], „Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzchetha, aus dem Georgischen übersetzt", vorgelegt und bearbeitet von H[e]rn[n] Harnack, in: *SPAW* 1901, S. 875–902; englische Übersetzung: D[avid] M[arschall] Lang, *Lives and Legends of the Georgian Saints*, *selected and translated from the original Texts*, Allen & Unwin, London, 1956, S. 95–114; französische Übersetzung: B. Martin-Hisard, „Le Martyre 'Eustathe de Mcxeta'. Aspects de la vie politique et religieuse en Ibérie à l'époque de Justinien", in: *EYΨYXIA. Mélanges oferts à Hélène Ahrweiler* II, ByS 16, Paris, 1998, S. 504–518. Über den Text siehe auch: Stephen H. Rapp jr., *The Sasanian world through Georgian Eyes. Caucasia and the Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature*, Ashgate, Farnham, 2014, S. 45–51. Der Text ist auch für die Erforschung der orientalischen Variante der Evangelienharmonien wichtig, vgl. J[ames] Neville Birdsall, „The Martyrdom of St. Eustathius of Mzketha and the Diatessaron. An Investigation", in: *NTS* 18 (1972), S. 452–456 [= ders., *Collected Papers in Greek and Georgian Textual Criticism*, TS III.3, Gorgias Press, Piscataway, 2006, S. 253–259].

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

besten Religion die christlichen und jüdischen Gottesdienste in seiner Heimatstadt besuchte, um sich davon berühren zu lassen. Leider konnte er den Gottesdienst in der jüdischen Synagoge (ბაგინი, ed. Abuladze, S. 35) nicht verstehen.[178] Weil sowohl der Name des Märtyrers vor seiner Taufe, (გჳრობანდაკ [Gwrobandak] ‚*Wīrōg-Bandak'), als auch dessen Lebensgeschichte als Sohn eines zoroastrischen Priesters seinen persischen Hintergrund anzeigen, ist anzunehmen, dass der jüdische Gottesdienst auf Aramäisch abgehalten wurde, einer Sprache, die er nicht beherrschte.[179] Dieser sprachliche Traditionalismus der kaukasischen Juden überrascht nicht. Darüber hinaus ist der jüdische („judenchristliche"?) Beitrag zur Christianisierung des Kaukasus bekannt,[180] aber die Identität solcher Vermittler des jüdischen bzw. des jüdisch geprägten Gedankengutes im Kaukasus kann kaum endgültig dokumentiert werden. Ihre Spuren sind vor allem „archäologisch" in den christlichen Texten zu suchen.

178 „[I]ch habe nicht verstanden, was sie gesagt haben", [I.] Dschawachoff [Javaxišvili], „Das Martyrium des Heiligen Eustatius", S. 883 = ed. Abuladze, S. 36.

179 Anders Dan Shapira: „[H]owever, the emphasis seems to be on the aesthetic impact of the liturgical singing, apparently not used by the Jews, and not on the ability to understand the prayers or preaches", in: „Gleanings on Jews of Greater Iran under the Sasanians (according to the Oldest Armenian and Georgian Texts)", in: *Iran & the Caucasus* 12 (2008), S. 205. Zu den jüdischen Einflüssen auf die kaukasischen Sprachen siehe ders., „Aramaeo-Judaeo-Armeniaca", in: *Христианский Восток,* n. S. 4 (2006), S. 340–346.

180 Vgl. Dan Shapira, „'Tabernacle of Vine': some (Judaizing?) Features in the Old Georgian Vita of St. Nino", in: *Scrinium* 2 (2006) [= B. Lourié, A. Mouraviev (Hrsg.), *Universum Hagiographicum. Mémorial R. P. Michel van Esbroeck SJ (1934–2003)*], S. 273–306. Eine Aussage der Forscherin Bernardette Martin-Hisard über die Juden von Mcxeta kann hier auf unser Thema bezogen werden: „[...] les juifs de Mcxeta [...] ne sont-il pas n'importe quels juifs: ce sont des juifs de la diaspora", vgl. „Controverses chrétiennes en terre géorgienne à l'époque sassanide dans la littérature géorgienne originale", in: Christelle Jullien (Hrsg.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Cahiers de StIr 36. Chrétiens en terre d'Iran 2, Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, Paris, 2008, S. 187. Darüber siehe auch Tamila Mgaloblishvili, Iulon Gagoschidze, „The Jewish Diaspora and Early Christianity in Georgia", in: Tamila Mgaloblishvili (Hrsg.), *Christianity in the Caucasus (Iberica Caucasica I),* Curzon, Richmond, 1998, S. 39–58. Übrigens äußerte D. Shapira die Vermutung, dass die in der *Vita* des Eustatios beschriebenen Juden eigentlich auf die jüdische Gemeinde von Mcxeta zu beziehen sind, vgl. „Gleanings on Jews of Greater Iran", S. 205. Das kann durchaus sein, da der Text eine unkritische Zusammenstellung von Quellen verschiedener Provenienz und Intention ist, wie schon A. von Harnack bemerkte, in: [I. A.] Dschawachoff [i. e. Javaxišvili], „Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzchetha", S. 897: „der erste Erzähler war wahrscheinlich ein persischer Landsmann des Eustatius, der, wie dieser, nach Georgien gekommen war. Seine Darstellung ist später nach der Überlieferung der georgischen Kirche umgebildet worden. Wie aber der georgische Bearbeiter dabei einen so schroffen Widerspruch hat bestehen lassen können, dafür fehlt mir jedes Verständnis und daher auch jede Erklärung. Warum hat er nicht schärfer in seine Vorlage eingegriffen?" Zum Identitätsproblem der kaukasischen Juden in der modernen Zeit siehe Sascha L. Goluboff, „Are they Jews or Asians? A Cautionary Tale about Mountain Jewish Ethnography", in: *Slavic Review* 63 (2004), S. 113–140.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Dass Ganzaka in Aserbaidschan im 5. oder 6. Jahrhundert zum Sitz eines der wichtigsten zoroastrischen Feuertempel wurde, dürfte kein Zufall gewesen sein.[181] Zur Anziehungskraft der Stadt Gazak als Zentrum der manichäischen missionarischen Tätigkeit konnten wohl auch die Legenden, die diesen Ort umrankten, ihren Beitrag leisten, obwohl die schriftliche Überlieferung solcher Traditionen keine sichere Datierung ermöglicht. Laut einem Bericht des *Zādsparam* (§ 10.15) im 9. Jahrhundert stammte Zarathustra aus Atropatene in Medien.[182] In der mittelpersischen Literatur wird der awestische Čēčast-See mit dem Urmia-See, in unmittelbarer Nachbarschaft zur Stad Ganzaka, identifiziert.[183] Das lokale interreligiöse Interesse ist in den Gründungslegenden der Stadt offenbar, wie der arabische Reisende Abū Dulaf (10. Jahrhundert) in seinem zweiten Reisebrief (*risāla*) überliefert.[184] Dass die Gründungsle-

181 Siehe Mary Boyce, „Ādur Gušnasp“, in: *Encyclopaedia Iranica* I, Routledge & Paul, London, 1985, S. 475 f., sowie ausführlicher: Mary Boyce, Franz Grenet, *A History of Zoroastrianism*, Band III: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, HdO I.8.1.2.2, Brill, Leiden, 1991, S. 69–86. Archäologisch: Klaus Schippmann, *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 31, de Gruyter, Berlin / New York, 1971, S. 309–357. Vgl. auch die ältere wertvolle Untersuchung F. Spigels, „Āḍar Gushasp“, in: *ZDMG* 33 (1979), S. 496–501, sowie Josef Wiesehöfer, „The Changing Face of an iranian Sacred Place: the Takht-i Sulayman“, in: Robert Hillenbrand, A. C. S. Peacock, Firjuza I. Abdullaeva (Hrsg.), *Ferdowsi, the Mongols and the History of Iran: Art, Literature and Culture from Early Islam to Qajar Persia. Studies in Honour of Charles Melville*, ILIS 45, Tauris, London, 2013, S. 15–25. Die Ausübung des Feuerkults durch die zoroastrische Minderheit in Baku wurde bis ins 19. Jahrhundert beobachtet. Über die Auslegungsstrategien der Azeri-Zoroastrier in einer modernen muslimisch geprägten Umgebung siehe vgl. Dan Shapira, „A Karaite from Wolhynia meets a Zoroastrian from Baku“, in: *Iran & the Caucasus* 5 (2001), S. 105 f.

182 Eine Untersuchung mehrerer Traditionen zur Herkunft Zarathustras findet sich bei A. V. Williams Jackson, „Where was Zoroaster's Native Place?“, in: *JAOS* 15 (1893), S. 221–231. Vgl. den Kommentar G. Widengrens: „und noch mehr! Die Stadt Šīz in der Nähe des Urmia-Sees ist als heiliges Zentrum und Krönungsort der parthischen Könige bekannt. Dieses Kultzentrum ist ferner die Heimat der medischen Magier, die den Zervanismus als Religion hatten. Der Zervanismus war die Religion im Nordwesten des Partherreiches. Aus diesem parthischen Nordwesten Irans stammte Mani, dessen reformierte Religion in ihren Grundanschauungen eben vom Zervanismus ausgegangen ist“, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte [I]“, in: *Numen* 1 (1954), S. 74 f.

183 Vgl. Ahmad Tafażżolī, „Čēčast“, in: *Eir* 5, S. 107 f., mit Literatur. Zum Nebeneinander von Feuer- und Anahitakultus in Šīz siehe G. Gropp, Besprechung von K. Schippmann, *Die iranischen Feuerheiligtümer* (1971), in*: KOr* 8 (1972), S. 145 f.

184 Ausführlich zu Abū Dulafs Leben und Werk siehe: Clifford Edmund Bosworth, *The Medieval Islamic Underworld. The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, Band I: *The Banū Sāsān in Arabic Life and Lore*, Brill, Leiden, 1976, S. 48–79. Es gibt Hinweise darauf, dass sein erster Reisebrief erfunden wurde, vgl. ausführlich: Alfred von Rohr-Sauer, *Des Abû Dulafs Bericht über seine Reise nach Turkestân, China und Indien, neu übersetzt und untersucht*, BOS 26, Kohlhammer, Stuttgart, 1939. Dagegen ist sein zweiter Reisebrief von echtem Lokalkolorit geprägt, vgl. V. Minorsky, „La deuxieme *risāla* d'Abū Dulaf“, in: *Oriens* 5 (1952), S. 23–27, sowie Jean-Charles Ducène, „Lieux de mémoire sassanides dans la deuxième *risāla* d'Abū Dulaf Misʿar (IVe/Xe siècle)“, Rika Gyselen (Hrsg.), *Sources pour l'histoire et la géographie du monde iranien (224–710)*, RO 18, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 2009, S. 59–89.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gende des Feuertempels in Šīz mit der neutestamentlichen Anbetung der Magier in Verbindung gebracht wird, zeigt deutlich die Symbiose der jüdisch-christlichen Tradition mit den iranischen Traditionen um die Stadt Ganzaka.[185] Obwohl die von Abū Dulaf überlieferte Legende eine „christlich umgeformte Gestalt" mit Deutlichkeit wiedergibt,[186] werden die Manichäer sicherlich an der Perspektive einer solchen Vermischung unterschiedlicher religiöser Traditionen hinsichtlich ihrer universalistischen Prophetologie sehr interessiert gewesen sein. Tatsächlich ist zu vermuten, dass die alttürkische Anbetungslegende aus Turfan[187] manichäische Züge aufweist, da

185 In der Übersetzung von Alexander Markus Schilling: „Die Geschichte der Erbauung der Stadt [Šīz] ist folgende: Hormizd [ibn Ḫursrōšīr ibn Wahrām], den König der Perser, erreichte (die Kunde), dass ein Kind, ein gesegneter Knabe geboren werde in der Heiligen Stadt, in einem Dorf namens Bethlehem, und dass Fett, Öl und Weihrauch seine Opfergaben seien. Er entsandte einen seiner Vertrauten mit reichen Geldmitteln, trug ihm auf, in der Heiligen Stadt tausend qinṭār Öl zu kaufen, ließ ihn viel Weihrauch mitnehmen und befahl ihm, nach der Heiligen Stadt zu ziehen und nach jenem Kind zu fragen. Wenn er es gefunden habe, solle er die Gaben seiner Mutter darbringen und ihr verkündigen, wie (sehr) dem Kind vornehme Abkunft, hohes Ansehen und (die Fähigkeit), Gutes (zu) tun, zu eigen seien, und er solle sie um Fürsprache für ihn und das Volk seines Königreiches bitten. Da tat der Mann, wie ihm befohlen worden war; er reiste zu Maria, brachte ihr das, was man ihm mitgesandt hatte, dar und setzte sie vom Segen ihres Kindes in Kenntnis. Als er zurückkehren wollte, überreichte sie ihm einen Beutel mit Staub und sprach zu ihm: ‚Tue deinem Herrn kund, dass für diesen Staub ein Gebäude errichtet werden soll'. Er nahm ihn und kehrte zurück. Als er in die Gegend von Šīz kam, die zu jener Zeit eine Steppe war, starb er. Vorher, als er seinen Tod (nahen) fühlte, vergrub er den Beutel dort. Der König hörte davon; die Perser sind der Ansicht, dass er einen Mann seines Gefolges aussandte und zu ihm sagte: ‚Gehe zu dem Ort, an dem unser Gefährte gestorben ist, und baue über dem Beutel einen Feuertempel'. Jener sprach: ‚Woran erkenne ich den betreffenden Ort?' [Der König] sagte: ‚Geh! Er wird dir nicht verborgen bleiben'. Als er jene Gegend erreichte, kam er in Verlegenheit und blieb, ohne zu wissen, was er tun solle. Als es Abend wurde und die Nacht heranbrach, fiel sein Blick auf ein großes Licht, das sich von einem Ort ganz in der Nähe erhob. Da wurde ihm zur Gewissheit, dass dies die Stelle sei, die er gesucht hatte. Er ging zu ihr hin, zog um das Licht herum eine Linie und übernachtete. Als es Morgen wurde, befahl er über dieser Linie ein Gebäude zu errichten, und das ist der Feuertempel von Šīz", vgl. *Die Anbetung der Magier und die Taufe der Sāsāniden. Zur Geistesgeschichte des iranischen Christentums in der Spätantike,* CSCO 621. Subsidia 120, Peeters, Louvain, 2008, S. 308 f. Französische Übersetzung in: Jean-Charles Ducène, „Lieux de mémoire sassanides", S. 64 f.

186 A. M. Schilling, *Die Anbetung der Magier*, S. 300.

187 Erstedition: F. W. K. Müller, „Uigurica [I]: 1. Die Anbetung der Magier, ein christliches Bruchstück; 2. Die Reste des buddhistischen ‚Goldglanz Sutra'. Ein vorläufiger Bericht", in: *APAW* 1908, Abhandlung II, S. 5–10 [= *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung. Text-Editionen und Interpretationen von A. A. von Le Coq, F. W. K. Müller, W. Bang, A. von Gabain, G. R. Rachmati, W. Thomsen*, Band I, Opuscula 3.1, Leipzig, 1972, S. 5–10]. Übersetzung auch in Willi Bang, „Türkische Bruchstücke einer nestorianischen Georgpassion", in: *Le Muséon* 39 (1926), S. 44–49. Andere Editionen in: Aloïs van Tongerloo, „*Ecce Magi ab Oriente venerunt*", in: *AOB* 7 (1992) [A. van Tongerloo et al. (Hrsg.), *Philosophie – Philosophy, Tolerance*], S. 65–68, und Peter Zieme, *Altuigurische Texte der Kirche des Ostens aus Zentralasien*, GECS 41, Gorgias, Pisataway, 2015, S. 49–55.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Christus in diesem Kontext explizit als Arzt verehrt wird.[188] Zusammen mit Buddha[189] wird dadurch auch Christus in jene manichäische Reihe der Propheten gestellt, die ihre medizinische Kunst im Dienst der (Erlösung der) Menschen ausüben.[190]

2.3 Exkurs II: Mani vs. Zauberer – CMC 137

Auf dem Missionsweg von den nördlichen Sassaniden-Provinzen Kaukasiens nach Südbabylonien, dessen Stationen durch den stark zerstörten griechischen Text der legendären ‚Biographie' Manis nur schwer rekonstruierbar sind, wird erzählt, wie der Apostel „in ein Dorf namens S[...]" ([ἦλθον] δὲ εἰς κώμη[ν τινὰ κα]λουμένην Σ[..., CMC 137.3–5) kommt. Hier gelangt er „in die Versammlung" einer unbestimmten religiösen Gemeinde (καὶ εἰσέβην ε[ἰς τὴν συ]ναγωγὴν τῶ[ν ...]ων, CMC 137.6 f.). Diese Gruppe wird durch ein nicht näher bestimmbares negatives Verhältnis zur Wahrheit charakterisiert: Sie ist κακ[...] τῆς ἀληθείας (CMC 137.8 f.).[191] Das hier verwendete Wort συναγωγή erscheint nur in dieser Passage des griechischen Textes (sonst wird in der Regel für eine Täufergemeinde das Wort ἐκκλησία gebraucht, wie in CMC 111.15, 116.14, 140.14). Es vermittelt den Eindruck, dass es sich hier um eine jüdische (oder zumindest jüdisch geprägte) Gemeinde handelt.[192]

188 T II B 29.22–25: *t(ä)ŋri oγlï ärsär zmrun küži alγai ilig xan ärsär altun alγai. birök otačï ämči ärsär ot yäm alγai*, „Wenn er Gottes Sohn ist, wird er die Myrrhe und den Weihrauch nehmen, wenn er König ist, wird er das Gold nehmen, wenn er Arzt und Heiland ist, wird er die Arznei und das Heilmittel nehmen", Übersetzung nach A. Schilling, *Die Anbetung der Magier*, S. 171. Über Mani als Arzt siehe: J. Kevin Colye, „Healing and the 'Physician' in Manichaeism", in: J. K. Coyle, S. C. Muir (Hrsg.), *Healing in Religion and Society from Hippocrates to the Puritans. Selected Studies*, SRS 43, Mellen, Lewiston / Queenston / Lampeter, 1999, S. 135–158 [= ders., *Manichaeism and its Legacy*, NHMS 69, Brill, Leiden / Boston, 2009, S. 101–121].

189 Buddha wird insbesondere in *Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhārājathagatasūtra* („Sūtra vom Meister der Heilmittel, König des Lapislazuliglanzes") als Arzt gepriesen. Es gibt mehrere chinesische Übersetzungen (die älteste bereits im 4. Jahrhundert) des verlorenen Sanskritoriginals, vgl. Paul Pelliot, „Le *Bhaiṣajyaguru*", in: *BEFEO* 3 (1903), S. 33–37. Eine alttürkische Übersetzung ist ebenfalls vorhanden, vgl. Israpil Yüsüp, „Die uigurische Übersetzung des *Bhaiṣajyagurusūtra* nach einem Blockdruck aus Turfan", in: *Turfan Revisited*, S. 411–415.

190 „Jésus s'insère donc dans la grande tradition des prophètes-guérisseurs, dans laquelle les hommes de Dieu non seulement utilisent la guérison (miraculeuse) affin de prouver leur mission divine, mais aussi pour démontrer leur grande compassion avec la souffrance humaine au nivel corporel et (ce qui est plus important) avec la douleur psychique", A. van Tongerloo, „*Ecce Magi ab Oriente venerunt*", S. 72.

191 Vgl. die möglichen Ergänzungen von Judith M. und Samuel N. C. Lieu, „Mani and the Magians (?) – CMC 137–140", in: Aloïs van Tongerloo, Søren Giversen (Hrsg.), *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his seventieth Birthday*, MS 1, 1991, S. 206 [= S. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, S. 4], sowie C. Römer, *Manis frühe Missionsreisen*, S. 98 f.

192 Siehe darüber auch Judith und Samuel Lieu, „Mani and the Magians (?)", S. 216 f. [= S. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, S. 14 f.]. Eine Auseinandersetzung mit Juden an dieser Stelle „is not impossible but has no other attestation in Manichaean sources, and in particular might

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Im Mittelpunkt der Erzählung steht das Gespräch Manis mit dem Vorsteher dieser Gemeinde, der als [ἀρ]χηγὸς τῆς α[... (CMC 137.9 f.) beschrieben wird. Dieser Titel, der im Kodex auf eine Person mit anerkannter Autorität hinweist (in CMC 94.11 auf Ἀλχασαῖος bezogen oder in CMC 85.20 auf Mani selbst) soll hier, angesichts der polemischen Akzente des Textes, als generisch und nicht als gruppenspezifischer Titel ausgelegt werden.[193] Das Thema des Streitgesprächs zwischen Mani und dem Vorsteher ist nur in der Anrede des Letzteren fragmentarisch erhalten: [ἡ] δὲ ἀκρίβε[ια τῆς διδα]σκαλίας [ἡμῶν τῶν πα]τέρων[...] (CMC 137.11–14). Ähnliche Dispute über die „Gesetze unserer Väter" (CMC 91.6–8) hat Mani bereits mit den Täufern geführt,[194] doch taucht nur hier das Wort ἀκρίβεια als Thema einer Auseinandersetzung auf. Das erinnert wiederum an die Vorwürfe der Täufer gegenüber Mani, doch mit einem feinen Unterschied, auf den jüngst Richard Paul Vaggione aufmerksam gemacht hat: Die Täufer konnten nicht auf eine ἀκρίβεια der Auslegung ihrer Lehre Bezug nehmen, weil ihnen keine kodifzierte schriftliche Autorität – wie für die Juden in Gestalt der *Thora* – zur Verfügung stand.[195] Anders als „der Lehrer Baraies" (Βαραίης ὁ διδάσκαλος), der gegen die Täufer aus verschiedenen judenchristlichen ‚Apokalypsen' zitiert, um den Beweis für das überirdische Mandat Manis zu liefern, zitiert Mani selbst in seiner Verteidigung vor den Täufern keine schriftlichen Quellen, sondern bezieht sich auf mündlich tradierte Legenden – einige davon werden sogar dem ἀρχηγός der Sekte, nämlich Ἀλχασαῖος, zugesprochen (CMC 94.9–11). Vielmehr zielt die Zitatensammlung des Baraies darauf ab, die Autorität Manis und seiner prophetischen Vorläufer nicht mit dem geschriebenen Wort zu begründen, sondern mit einem direkten Zugang zum Göttlichen (CMC 45.1–72.8). So ist auch das Ziel der biographischen Inszenierung Manis und seiner frühen

not justify the hostile presentation in our text", ebd., S. 215 [= S. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, S. 14].

193 So auch Judith und Samuel Lieu, ebd., S. 218 [= S. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, S. 16]: „it is the language of polemic and not of structural organisation". Siehe auch die umfangreiche Diskussion in Tessa Rajak und David Noy, „*Archisynagogoi*: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue", in: *JRS* 83 (1993), S. 75–93.

194 An der zitierten Stelle wird zwischen der „Taufe unseres Gesetzes und des Gesetzes unserer Väter" unterschieden: τὸ βάπτισμα τοῦ νόμου ἡμῶν καὶ τῶν πατέρων (CMC 91.6–8).

195 „[...] the purity sought by the Rabbinic Judaism is the outward and visible sign of an inward desire 'to comprehend and discern, perceive, learn and teach, observe, practice and fulfill' an authoritative external standard: the written (and oral) Torah. Mani's Baptists possessed no such standard; or – more significantly – the exegetical culture that went with it. Their *nomos* was certainly transmitted in written as well as oral form, but neither possessed the kind of focused authority that sets the Bible or the Qur'an in judgment over against their respective communities"„the Baptists had a sense of tradition, but lacked a readily identifiable source by which to judge it", Richard Paul Vaggione, „Who were Mani's 'Greeks'? 'Greek Bread' in the Cologne Mani Codex", *Studia Patristica LXIV* [Markus Vinzent (Hrsg.), *Papers presented at the Sixteenth International Conference of Patristic Studies held in Oxford 2011*, Band 12: *Ascetica, Liturgica, Orientalia, Critica et Philologica*], Peeters, Leuven, 2013, S. 147 f. und 148, Anm. 22.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Missionsreisen in seiner ‚Biographie' zu erfassen.[196] Die Täufer könnten eine große Anzahl von Büchern besessen haben,[197] die Mani zur Verfügung standen, doch wurden diese schriftlichen Quellen mit keiner inhaltlichen (religiös begründeten) Autorität versehen.[198] Die Autorität wurde vielmehr durch die Orthopraxie und gerade nicht durch die Orthodoxie begründet,[199] wie es auch die Argumente gegen die religiöse Haltung Manis im griechischen Kodex bezeugen: τούτοις δὲ οὐκ ἐξακολουθεῖ (CMC 89,18 f.), „er aber folgt diesen (Verboten) nicht". Zumindest ist dies das Bild, das vom manichäischen Endredakteur des entsprechenden Abschnittes des griechischen Textes bevorzugt oder bezweckt wird.[200] Demzufolge ist ἀκρίβεια als Thema

196 Wie Michel Tardieu kühn bemerkt, dient der CMC dazu, eine manichäische „théologie de l'inspiration" zu begründen, da er eine Lücke in der manichäischen Apologetik schließt: „on peut mesurer par les débats du *Contra Felicem* d'Augustin à quel point le besoin d'un tel ouvrage apologétique devait se faire sentir parmi les Manichéens occidentaux, affrontés sur le terrain missionaire à des Baptistes et sourtout à des Chrétiens, lisant autrement les péricopes johanniques sur le Paraclet. À Augustin qui lui demande quelles sont les preuves accréditant que le Paraclet annoncé est bien Mani, Felix répond que Mani a ensigné toute vérité, mais il est incapable de dire pourquoi (I, 1 f., 6, 8 f.). La bonne réponse est dans le CMC, resté de ce fait inconnu des Manichéens latins et qui explique par les visions recues le caractère authentique de l'inspiration du Prophète", M. Tardieu, „Séminaire: 'Sur la naissance de son corps'" [I], S. 589.

197 So J. Tubach, der von einer „Täuferbibliothek" sprach, vgl. „Mani, der bibliophile Religionsstifter", S. 628.

198 Dass die in den christlichen häresiographischen Berichten erhaltenen Hinweise zu einem „Buch des Elchasai" eigentlich wenig mit den mesopotamischen Täufergruppen zu tun haben, zeigt eindeutig das quellenkritische Dossier, das G. Luttikhuizen zusammengestellt hat: *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the 2nd Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists*, TSAJ 8, Mohr Siebeck, Tübingen, 1985. Siehe auch Luigi Cirillo, „Elchasaiti e Battisti di Mani: i limiti di un confronto delle fonti", in: ders. (Hrsg.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3–7 settembre 1984)*, SR 4, Marra, Cosenza, 1986, S. 97–139.

199 „[I]n the eyes of this community Mani's most disturbing challenge was not so much his religious goal as his means by which he proposed to achieve its 'orthopraxy' rather than 'orthodoxy'", R. Vaggione, „Who were Mani's 'Greeks'?", S. 146 f.

200 Wenn das Bild der Täufer, wie es in der CMC erscheint, ernst genommen wird, kann in diesem Zusammenhang ein Vergleich mit der mandäischen Haltung weiterhelfen: Auch bei den (heutigen) Mandäern ist *Ginza* trotz ihres hohen Ansehens nicht als „Autorität" zu verstehen. Dass es ein Geflecht verschiedener Texte war und ist, ist den Mandäern sicherlich bewusst: Das wird durch die mannigfaltigen Fertigkeiten, mit der die Mandäer die *Ginza*-Sammlung auslegen, bestätigt. Dass es eine ‚mandäische Orthodoxie' gegeben hat, kann aufgrund der ‚häresiographischen' Passagen in Gy IX.1 angenommen werden. Eine Analyse findet sich bei Dan Shapira, „Manichaeans (*marmanaiia*), Zoroastrians (*iazuqaiia*), Jews, Christians and other Heretics: a Study in the Redaction of Mandaic Texts", in: *Le Muséon* 117 (2004), S. 243–280, sowie früher: E. S. Drower, „Mandaean Polemic", in: *BSOAS* 25 (1962), S. 438–448. Eine ausführliche religionsgeschichtliche und vergleichende Untersuchung über die „mandäische Häresiographie" ist noch ein Desiderat der Mandäismusforschung. Wichtige Ansätze zu einer Analyse der ‚Häresiographie' als Thema religionswissenschaftlicher Forschung hat der amerikanische Historiker John Henderson vorgeschlagen: *The Construction of Orthodoxy*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

einer Debatte eher in einer jüdischen Gemeinde denkbar,[201] was auch zur Bezeichnung συναγωγή (CMC 137.6 f.) passt.

Nachdem der Hauptvertreter dieser Gruppein seinem „Streitgespräch ... vor den Männern seines Glaubens“ ([διά]λογον ... ἔμ[προσθεν] ἀνδρῶντοῦαὐ[τοῦδόγ]ματος, CMC 138.2–5) erfolglos Mani zu seiner Anschauung zu überreden versucht hatte,

> καὶ κατὰ τὴν [μαγείαν] καθεσθεὶς ἐπε[λάλησεν] ἐπῳδὰς τῶν [... αὐ]τοῦ ὧνπερ [... ...] ἐπάδον[τ... ...] καὶ πλη[... ... ...] ἐπῳδὴν (CMC 138.9–15)
> „setzte er sich, wie es [die Magier tun], und sang Beschwörungen seiner ... deren ... singend ... und voll ... Beschwörung“ (A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 99).

---

and Heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns, State University of New York Press, New York, 1998. Dass die *Ginza*-Sammlung in der gegenwärtigen Gestalt keinen Anhaltspunkt für die Bildung eines kohärenten theologischen Systems bietet, ist bereits bei der einfachen Lektüre offensichtlich. Wie E. Lupieri bemerkte, „it is impossible to reconstruct a unified, coherent vision of certain important aspects of religious doctrine from the corpus of Mandaean literature“, *The Mandaeans. The Last Gnostics*, übersetzt von C. Hindley, William B. Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge, 2002, S. 38 [= *I Mandei*, S. 61]. Demzufolge ist nicht die richtige Erfassung der Theologie (die Zahl der Äonen; die genaue Einreihung der himmlischen Gesandten usw.) für einen Mandäer wichtig, sondern die Praxis, das Ritual − in diesem Fall die Taufe. Eine ähnliche Haltung scheinen auch die Täufer Manis zu teilen: Im griechischen Mani-Kodex ist eher die ‚Orthopraxie‘ als die Orthodoxie ein Streitpunkt gewesen. Bezüglich einer Kritik des Misstrauens einiger Forscher gegenüber den „gnostischen Ritualen“ siehe auch: Jorunn Jacobsen Buckley, „Why once is not enough: Mandaean Baptism (maṣbuta) as an Example of a Repeated Ritual“, in: *HR* 29 (1989), S. 23 f. Auch die Position des nordafrikanischen Manichäers Faustus in seiner Auseinandersetzung mit Augustinus begünstigt eher die rechte Praxis und weniger den rechten Glaube, so Guy Stroumsa, „The Words and the Works. Religious Knowlege and Salvation in Augustine and Faustus of Milevis“, in: Shmuel N. Eisenstadt, Ilana K. Silber (Hrsg.), *Cultural Traditions and Worlds of Knowledge. Explorations in the Sociology of Knowledge*, KS 7, JAI, Philadelphia, 1988, S. 73–84 [=„Les mots et les oeuvres. Connaissance religieuse et salut chez Augustin et Fauste de Milève“, in: *Savoir et salut*, S. 341–357]. J. D. BeDuhn redet in diesem Kontext von einer skeptischen Haltung des manichäischen Bischofs: „A Religion of Deeds. Skepticism in the Doctrinally Liberal Manichaeism of Faustus and Augustine“, in: ders. (Hrsg.), *New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, NHMS 64, Brill, Leiden, 2009, S. 1–28; „‘Am I a Christian?’. The Individual at the Manichaean-Christian Interface“, in: Éric Rebillard, Jörg Rüpke (Hrsg.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2015, S. 31–53; „‘Not to depart from Christ’. Augustine between ‘Manichaean’ and ‘Catholic’ Christianity“, in: J. van Oort (Hrsg.), *Augustine and Manichaean Christianity. Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24–26 April 2012*, NHMS 83, Brill, Leiden, 2013, insbesondere S. 7–9. Vgl. die kritische Anmerkungen von Johannes van Oort, „Augustine’s Manichaean Dilemma in Context“, in: *VC* 65 (2011), S. 558–564, und Volker Henning Drecoll, Mirjam Kudella, *Augustin und der Manichäismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, S. 83, Anm. 160.

201 So auch Judith und Samuel Lieu, die die Belege gesammelt haben, in denen das Wort ἀκρίβεια innerhalb eines jüdischen Kontextes erscheint, vgl. „Mani and the Magians (?)“, S. 219 f. [= S. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, S. 17 f.].

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Der Sinn dieser Passage erschließt sich wegen des schlechten Zustands der Handschrift nur mittels Rekonstruktionen: Die Ergänzung ἐπε[λάλησεν] ἐπῳδὰς (CMC 138.10 f.) wird unter Einbeziehung der Beschreibung derselben Handlung einige Zeilen später auf der darauffolgenden Kodexseite vorgeschlagen: κα[ὶ ταῦτα] οὕτως ἐπελ[άλησεν ἐ]πάιδων διὰ [...] κακίας (CMC 139.4–7), „[dies sagte] und beschwor er in [...] Bosheit". Obwohl die Rekonstruktion des Verbes nicht als gesichert gelten kann,[202] ist das Objekt des Verbs eindeutig: ἐπῳδή, ein „Zauberspruch".[203] Ebenfalls auf einer Rekonstruktion basierend, ist der Hinweis auf den (persischen?) „Magier" im edierten Text nachvollziehbar.[204] Das Opfer dieser magischen Zaubersprüche ist wahrscheinlich Pattikios, der Vater Manis. Erhalten geblieben ist nur eine positive Aussage über ihn: [ὅ]πως ὁ Παττίκιο[ς ... ...]ὑγιαίνει (CMC 139.1–4), die wahrscheinlich in den verlorenen Zeilen mit der Beschreibung der negativen Folgen der Beschwörung kontrastiert wird. Obwohl der Zauber keine Wirkung auf den Helden dieser Geschichte hat – nacheiner Erscheinung des himmlischen Zwillings Manis (ὁ δεσ[πότης μου] ἀνέλυσεν [αὐτοῦ τὴν] κακίαν [CMC 139.11–13], „machte mein Herr [seine] Bosheit zunichte" –, ist auf der nächsten Kodexseite das Verb ἀνακτάομαι „(von einer Krankheit) genesen, erholen" zu ergänzen, das höchstwahrscheinlich auch auf Pattikios zu beziehen ist.[205]

Leider lässt der schlechte Zustand der Handschrift keine eindeutigen Aussagen über die genaue Identität der hier anvisierten Gruppe zu. Jedoch weist ihre Bezeichnung als [συ]ναγωγή (CMC 137.6 f.) darauf hin, dass sie jüdischer Abstammung ist. Der Verfasser des Kodex deutet jedoch offensichtlich die religiöse Identität dieser Gruppe an: Der Gegner Manis wird als ὁ ἀρχηγὸς τῆς αἱρέσεως (CMC 137.9 f.) tituliert. Die radikale Gleichsetzung, die Mani in seiner Rede, einige Seiten zuvor im Kodex, formuliert (τὰ γὰρ δόγματα πάντα καὶ αἱρέσεις ἀντίπαλοί εἰσι τοῦ ἀγαθοῦ, CMC 102.6–9: „alle Religionen und Sekten sind Feinde des Guten"), wird in diesem

202 C. Römer, *Manis frühe Missionsreisen*, S. 102.

203 Siehe ausführlich W. D. Furley, „Besprechung und Behandlung. Zur Form und Funktion von ἐπωιδαί in der griechischen Zaubermedizin", in: Glenn W. Most, Hubert Petersmann, Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Philanthropia kai Eusebeia. Festschrift für A. Dihle zum 70. Geburtstag,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, S. 80–104.

204 Für andere Vorschläge der Rekonstruktion des Ausdrucks καὶ κατὰ τὴν [μαγείαν] καθεσθεὶς (CMC 138.9 f.) siehe C. Römer, *Manis frühe Missionsreisen*, S. 101 f. und 165. Über den persischen Brauch der liturgischen Rezitation und dessen „magische" Konnotation in der Rezeption der griechischen Literatur siehe: Albert de Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, RGRW 133, Brill, Leiden, 1997, S. 362–364. In religionshistorischer Hinsicht siehe Jan N. Bremmer, „Persian Magoi and the Birth of the Term 'Magic' ", in: ders., *Greek Religion and Culture, The Bible and the Ancient Near East*, JSRC 8, Brill, Leiden, 2008, S. 235–247. In diskursanalytischer Hinsicht zum Problem der griechischen Μάγοι siehe Bernd-Christian Otto, *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, RVV 57, de Gruyter, Berlin / New York, 2011, S. 179–182.

205 Vgl. C. Römer, *Manis frühe Missionsreisen*, S. 104 f., sowie die Rekonstruktion der Lücke zwischen der 139. und 140. Kodexseite: [καὶ ἐπορεύθημεν ὀλίγας ἡμέρας μείναντε]ς ἐν κώ-[μηι...]ς οὗ ἀνέκτη[το] (ebd., S. 104), „und wir blieben im Dorf ... für ein paar Tage, wo (Pattikios) sich (von der Krankheit) erholte".

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Abschnitt konsequent weitergeführt. Die literarische Konstruktion des Feindes erfolgt hier durch Einbeziehung der rhetorischen Kategorie ‚Magie' in der Beschreibung des „Oberhauptes der Sekte": Nachdem Mani dessen Argumente widerlegt und ihn vor seinen Anhängern „lächerlich" gemacht hat (καὶ γέλωντα ὤφλησεν, CMC 138.6 f.), beginnt der Gegner Manis, von „[Neid] und Bosheit erfüllt" ([φθόνου] καὶ κακίας πλη[σθῆναι], CMC 138.8 f.), Beschwörungsformeln einzusetzen. Das negative Bild des „Oberhauptes der Sekte", durch die dreimalige Wiederholung des Nomens κακία betont (CMC 138.8, 139.7 und 13), wird mit Hilfe eines Rückgriffs auf den literarischen *topos* ‚Magie' zusätzlich unterstrichen.[206] Literarisch wird der Konflikt zwischen dieser Aggressivität und Bosheit einerseits und Manis Verkündigung des Guten andererseits (gemäß der oben zitierten geschichtsphilosophischen Auffassung Manis über seine Botschaft in CMC 102.6–9) durch eine ‚Kraftoffenbarung' („Kratophanie", M. Eliade)[207] – die Erscheinung des himmlischen Zwillings Manis – aufgelöst.

Es ist offensichtlich, dass in diesem Abschnitt die Kategorie ‚Magie' als literarische Abgrenzungsstrategie gegenüber der beschriebenen Gruppe funktionalisiert wird. Dieselbe Strategie wird auch von Mani in seiner Beurteilung der ‚Magie' in die koptischen *Kephalaia* vertreten.[208] ‚Magie' zu betreiben bedeutet aus manichäischer Sicht Teilhabe am Negativen, hier religiös als Zuordnung der [συ]ναγωγή (CMC 137.6 f.) und αἵρεσις, (CMC 137.9 f.) ausgedrückt.[209] Die Auseinandersetzung

206 Zu den Funktionen des Begriffes ‚Magie' in den früheren griechischen Texten siehe B.-C. Otto, *Magie*, S. 143–218.

207 „Jede Hierophanie ist eine Kratophanie, eine Kraftoffenbarung", Mircea Eliade, *Mythen, Träume und Mysterien*, WA 25, Müller, Salzburg, 1961, S. 181. Eine religionsphilosophische Analyse der ‚Kratophanie' im Horizont der Religionsphänomenologie M. Eliades findet sich bei Jorge Uscatescu-Barrón, „Zum Begriff des Heiligen I: Die Übermacht", in: *JRPh* 2 (2003), S. 131–165.

208 „[D]as zweite ist, dass er schlägt und tötet durch das Wort seiner Zaubereien. Seine Verkündigung und sein Hören, seine ganze Rede machen Zaubereien und Beschwörungen für ihn. Bald, wenn es ihm gefällt, beschwört er sich selbst und verbirgt sich in seinen Zaubereien vor seinen Genossen, bald wiederum, wenn es ihm gefällt, enthüllt er sich seinen Mächten und zeigt sich ihnen, so dass die Zaubereien heutzutage, deren die Menschen sich bedienen in dieser Welt, die Mysterien des Königs der Finsternis sind. Daher befehle ich euch zu jeder Zeit: Haltet euch fern von den Magierkünsten und den Zaubereien der Finsternis, denn der Mensch, der sie lernt und sie tut und sie ausführt – schließlich, dort, wo gefesselt wird der König des Reiches der Finsternis und seine Mächte, an jenem Ort auch gefesselt werden [die] Seele dessen, der in ihnen sein Leben führt und wandelt in den [Magierkünsten] der Irrlehre, sei es ein Mann, sei es [eine Frau, gemäß] dem Urteil, das sie gegeben haben, haben sie zerschnitten (?) [und haben ...] die Gerichte Gottes, denn der, welcher wird [...] mit ihrem König", [H. J. Polotsky, A. Böhlig], *Kephalaia* I, S. 31 = *Keph* 31.16–33 und parallel dazu: „Das zweite: er pflegt ein [...] seine Zaubereien. Wenn er [will], so [beschwört er sich selbst] und verbirgt sich vor seinen Mächten. [Wenn es ihm gefällt], zeigt er sich ihnen und macht einen Schlag und [eine Tötung in seiner] Zauberei. Das Wort, welches er jeweils spricht, [er macht Zaubereien] durch es", ebd., S. 78 = *Keph* 78.13–18.

209 Darf man hinter der Rhetorik des Textes die Dramatik der Auseinandersetzung der frühen manichäischen Gemeinde mit ihrer ‚aramäischen' Umgebung vermuten?

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Manis mit dem Zauberer entspricht der internen Logik der Inszenierung eines heldenhaften Charakters Manis.[210]

2.4 Die südbabylonischen Täufer

Nachdem sich Patikkios von dem Gebrechen erholt, das von dem Zauberer verursacht wurde, wird die Geschichte eindeutig nach Südbabylonien verlegt:

> ... εἰς Φαρὰτ᾽ τὴν [πό]λιν πλησίον τῆς [νήσ]ου τῶν Μαϊσα[νῶν] (CMC 140.4–7)
> „... nach Pharat, der Stadt bei der Insel der Leute von Mesne" (*Der Kölner Mani-Kodex*, S. 99).

Unmittelbar darauf folgt der Titel des nächsten Abschnittes: [...] ὁδιδάσκαλος, ᾽Ανᾶ [ὁἀδελ]φὸςΖαχέουτοῦμα[θη]τοῦ (CMC 140.8–10),[211] der die Geschehnisse in Pharat aus der Perspektive eines Dritten erzählt:

> [ὁπηνίκα ὁ] κ(ύριό)ς μου καὶ [Παττίκιος ὁ] οἰκοδεσπό[της εἰς Φαρὰτ]᾽ ἐληλύθα[σιν, ὡμίλησεν] ἐν τῆι ἐκ[κησίαι τῶν βα]πτιστῶν (CMC 140.11–15).
> „[Als] mein Herr (i. e. Mani) und [Pattikios, der] Hausvorsteher, [nach Pharat] gekommen waren, [predigte er] in der [Versammlung der] Täufer" (*Der Kölner Mani-Kodex*, S. 101).

Der Hinweis auf Pattikios wird hier unter Heranziehung anderer Textstellen, an denen ihm der Titel οἰκοδεσπότης zugesprochen wird (CMC 89,9 und 100.21), rekonstruiert.[212] Dies stellt auch einen Zusammenhang mit der vorangehenden Passage her, in der er infolge von Beschwörungen leidet ([ὅ]πως [...] ὁ Παττίκιο[ς ... ...] ὑγιαίνει, CMC 139.1–4). Auf diese Kontinuität zwischen den beiden Abschnitten[213]

210 Es ist hier von derselben Logik die Rede, die den Manichäismus nach dem gleichen Muster dämonisiert hat. Einen Überblick über die anti-manichäischen Magie-Vorwürfe bietet S. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, S. 142–150.

211 Dieser Abschnitt wird einem manichäischen Amtsträger (διδάσκαλος, „Lehrer") zugeschrieben, dessen Name leider verloren gegangen ist, sowie dem Ana, der, obwohl er „keinen eigenen Kirchenrang" besaß (A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 101, Anm. 2), als Bruder des „Jüngers" (μαθητής) Zacheas identifiziert wird. Unter dem Fragment gebliebenen Namen Zα[...] ist ein Abschnitt im Kodex überliefert (CMC 94.1–99.8), der in der 1. und 3. Person Manis Verteidigung seiner Auslegung der Taufe wiedergibt, und zwar durch mehrere Erzählungen über bestimmte religiöse Autoritäten in der Täufergemeinde. Doch ist eine Verbindung zwischen diesen Abschnitten unsicher.

212 Siehe A. Henrichs, L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex" [II], S. 166–169, Anm. 242 und [III] S. 233 f., Anm. 311, mit zahlreichen Belegen dieses manichäischen Titels in mitteliranischer Überlieferung. Bereits C. Römer hat beobachtet, dass dieser Titel des Pattikios vorwiegend in Kontexten erscheint, in denen Ereignisse innerhalb einer täuferischen Gemeinde erzählt werden: „an diesen drei Textstellen [nämlich: CMC 89.9, 100.21 und 140.12] bewegt sich Pattikios im Milieu der Täufer, seine Person scheint in diesem Milieu durch den Titel ein besonderes Gewicht zu bekommen", *Manis frühe Missionsreisen*, S. 123.

213 Die Kontinuität zwischen den Abschnitten, vor allem in den geschichtlichen Erzählungen über Manis Missionsreisen im zweiten Teil des griechischen Kodex, ist aufgrund des schlechten Zustandes der Handschrift besonders schwer herzustellen.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

baut auch die Rekonstruktion des Namens der Stadt, in der dieses Treffen mit der Täufergemeinde stattfindet: in Pharat. Einen Hinweis in diese Richtung liefern die ersten Zeilen des nächsten Abschnittes, wo wiederum von derselben Stadt die Rede ist: ἦν δὲ [... ... ἐ]ν Φαράτ' Ὠγ[... τὸ ὄν]ομα (CMC 144.3–5), „es war [i]n Pharat (ein Mann) [mit dem Na]men Og[...]". In Pharat predigt (dieses Wort wird hier ebenfalls rekonstruiert) Mani „in der Gemeinde der Täufer": ἐν τῇι ἐκ[κησίαι τῶν βα]πτιστῶν (CMC 140.14 f.). Der Begriff ἐκκλησία für eine Täufergemeinde wird nur hier eindeutig gebraucht: Die anderen zwei Stellen, an denen dieses Wort vorkommt, beziehen sich auf die Ereignisse im Dorf Naser, kurz nachdem sich Mani von der Täufergruppe abgesondert hat (CMC 111.15 und 116.14).[214] Die polemischen Akzente jenes Abschnitts, der dem Timotheos zugeschrieben wird, fehlen hier, was auch durch die Bezeichnung ἐκκλησία angedeutet wird.[215]

Der Redner, hier nur als [ὁ] κ(ύριό)ς μου (CMC 140.11) bezeichnet, ist eindeutig Mani. Das wird durch die Parallelstellen (CMC 14.1, 79.14, 113.8, 141.12 und 158.4) bestätigt, wobei dieser Ausdruck jedoch immer eine direkte Rede einführt: ἔλεγεν / ἔφη ὁ κ(ύριό)ς μου, „mein Herr sagte". Die Geschichte wird von einem Dritten erzählt, der den Eindruck zu vermitteln versucht, an den Ereignissen in Pharat teilgenommen zu haben: ἡμεῖς [δὲ πάνυ ἐ]θαυμάσαμε[ν αὐτὸν ἐκ]πληττόμεν[οι ἐπί τοῖς] αὐτοῦ ῥήμα[σιν] (CMC 141.3–6), „wir aber staunten sehr über ihn und waren über seine Worte erschrocken".[216] Dieser plötzliche Wechsel der Erzählperspektive könnte dafür sprechen, dass sich der vorliegende Abschnitt auf einen Augen- bzw. Ohrenzeugen der Predigt Manis stützt, der später Manichäer wird und Mani als „seinen Herrn" anerkennt, oder aber dafür, dass der Verfasser dieses Abschnittes an dieser Stelle ein pointiertes Stilmittel zur Steigerung der Glaubwürdigkeit eingeführt hat.[217] Diese Reaktion der Täufer auf die Worte Manis erfolgt unmittelbar nach der Rede über „sein Königreich und seine Kraft" ([τὴν βασι]λείαν [αὐτοῦ καὶ δύνα]μιν, CMC 141.2 f.), wahrscheinlich die letzten beiden Wörter der Predigt Manis.[218]

Was folgt, ist eine Kontroverse bezüglich zweier religiöser Handlungen, die von Mani und den Adressaten seiner Predigt unterschiedlich ausgelegt werden: das Gebet und das Fasten. Bezüglich des Gebets wird Pattikios wahrscheinlich von den

214 Über den Ausdruck ἐκκλησία τῶν ἁγίων (CMC 111.15) und seine textuellen Schwierigkeiten siehe oben.

215 Die Intention des Verfassers dieses Abschnittes, der in die ‚Mani-Biographie' aufgenommen wurde, kann mit dem Versuch der syrischen Psalmenübersetzung verglichen werden, überall in positiven Sinnzusammenhängen die hebräischen Wörter קהל, ערה, סור und מקהלים durch ܥܕܬܐ wiederzugeben, was das übliche syrische Wort für ἐκκλησία ist, vgl. Ignacio Carbajosa, *The Character of the Syriac Version of Psalms. A Study of Psalms 90–50 in the Peshitta*, MPIL 17, Brill, Leiden, 2008, S. 156–173 und 176.

216 A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 101.

217 Solche stilistischen Mittel waren der spätantiken Literatur nicht fremd. Das bekannteste Beispiel ist die Apostelgeschichte, über die eine ausführliche Untersuchung vorliegt: Jürgen Wehnert, *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte. Ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition,* GTA 40, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989.

218 Vgl. C. Römer, *Manis frühe Missionsreisen*, S. 126.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Täufern angesprochen. Der Text ist sehr dürftig und bietet mehrere Möglichkeiten, ihn zu rekonstruieren,[219] doch ist mit einer gewissen Deutlichkeit zu erkennen, dass es sich um eine strittige Haltung in Bezug auf das Gebet handelt: [εὔ]χηι ἐν διαφο-[ρᾶι πρὸς] ἡμᾶς (CMC 142.3 f.), „du betest im Unterschied zu uns". Es liegt nahe, an einen Unterschied in der Gebetspraxis zu denken. Da zu den Elementen der manichäischen Lehre, die Mani dem behaarten Mann an einer anderen Stelle des Textes verkündet, auch die Gebetsweise zu zählen ist,[220] ist es wahrscheinlich, dass es sich hier um dasselbe Problem handelt. Das Thema der zweiten ‚Kontroverse' betrifft das Fasten und die Almosen (εὐσέβεια): πάλιν [δὲ καὶ κατ]ὰ τὴν ὥραν [...]ς τῆς νηστεί[ας ...] ου ἐκβὰς εὐσέ[βειας ἔξ]ω οἴκων ἤτει (CMC 142.4–8).

Leider lassen diese Details eine eindeutige Bestimmung der religiösen Identität der südbabylonischen Täufer nicht zu. Es ist auffallend, dass einige Details der Kontroverse mit dieser Täufergruppe inhaltliche Parallelen zu vorangehenden Abschnitten aufweisen: Z. B. wird Manis Bevorzugung des Almosengebens schon früh im Kodex als Thema des Streits mit den Täufern behandelt.[221] Dieser Abschnitt lässt sich weder geographisch noch chronologisch leicht einordnen. Er findet sich in einem ‚Salmaios-Abschnitt', in dem der Verzicht Manis auf das Holzschneiden und Gemüsepflücken durch märchenhafte Erzählungen über das Leben der umgebenden Natur erklärt wird. Weil unmittelbar danach ein anderer Abschnitt über das Eintreten Manis in die Täufergemeinde im Alter von vier Jahren folgt, ist es wahrscheinlich, dass der Held des ‚Salmaios-Abschnittes' nicht Mani, sondern dessen Vater ist, der Mitglied derselben Täufergemeinde war. Deshalb wird die literarische Gestalt von Manis Vater schon hier, *vor* den öffentlichen Auftritten seines Sohnes, als vollkommener Nachfolger der neuen Religion stilisiert. Es dürfte im Übrigen kein Zufall sein, dass in der Szene in Südbabylonien derselbe Pattikios über das Gebet und die Almosen befragt wird.

219 C. Römer nimmt an, dass das Wort πρόστα[γμα] (CMC 141.10) hier eigentlich ebenfalls als προστα[σσειν] oder sogar als πρὸσ τὰ[ς ...] ergänzt werden kann, *Manis frühe Missionsreisen*, S. 127, und L. Cirillo, A. Concilino Mancini, A. Roselli (Hrsg.), *Codex Manichaicus Coloniensis: Concordanze*, SR 3, Marra, Cosenza, 1985, S. 190.

220 [ἐκήρυ]ξα δὲ αὐτῶι τὴν [ἀνάπα]υσιν καὶ τὰς ἐντο[λὰς κα]ὶ τὴν εἰς τοὺς φω[στῆρα]ς προσκύνησιν (CMC 128.9–12), „Ich [verkündete] ihm das Ausruhen, die Gebote und die Proskynese vor den Himmelsleuchten" (A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 91 und 93).

221 ἔλεγεν πρὸς ἐμὲ εἷς [τῶ]ν ἀρχηγῶν τοῦ νόμου αὐτῶν θεωρήσας με λάχανα ἀπὸ τοῦ κήπου μὴ λαμβάνοντα, ἀλλ' ἀπαιτοῦντα αὐτοὺς ἐν λόγωι εὐσεβείας. ἔλεγέν μοι. σὺ τίνος χάριν οὐκ ἔλαβες λάχανα ἀπὸ τοῦ κήτου, ἀλλ' ἐν μέρει εὐσεβείας αἰτεῖς παρ' ἐμοῦ. καὶμετὰτὸεἰπεῖνδὲ-ἐκ[εῖ]νοντὸνβαπ[τιστὴν] πρὸς [ἐμὲ ...] (CMC 9.2–16), „… sprach zu mir einer der Häupter ihres Gesetzes, als er sah, dass ich keine Gemüse aus dem Garten nahm, sondern sie darum wie um eine fromme Gabe bat; er sprach zu mir: ‚Weshalb nimmst du kein Gemüse aus dem Garten, sondern bittest mich darum wie um eine fromme Gabe?' Nachdem jener Täufer, der so zu mir gesprochen hatte ...", (A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 7). Zu den manichäischen Almosen siehe ferner: C. Römer, *Manis frühe Missionsreisen*, S. 114–117.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Der Abschnitt über Manis Tätigkeit in Südbabylonien weist ein starkes Lokalkolorit auf: Man erhält sowohl genaue geographische Beschreibungen[222] als auch ein Bild vom interkulturellen Leben der Handelsmetropole.[223] Es wird ein Händler eingeführt, dessen Name nicht vollständig erhalten ist: ἦνδὲ [... ...ὲ]ν Φαράτ' Ὠγ[... τὸ ὄν]ομα (CMC 144.3–5), „es war [i]n Pharat (ein Mann) [mit dem Na]men Og[...]". Er wird vermutlich in den verlorenen oder nur fragmentarisch erhaltenen nächsten Zeilen Mani nach Indien führen. Der Name des Händlers (nochmals in CMC 144.15, ebenfalls fragmentarisch erhalten: Ὠγ[...]) ist laut der Analyse Jürgen Tubachs palmyrenischer Herkunft.[224] Das ist nicht verwunderlich, da es mehrere historische Zeugnisse des intensiven Austauschs der südbabylonischen Provinz Mesene mit Palmyra gibt.[225] Hafenstädte wie Phorat waren außerdem auch wichtige Knotenpunkte des persischen Handels mit Indien.[226] Das wird ebenfalls vom Kodex bestätigt: [εἶδον δὲ] τοὺς ἐμπόρους [ὡς ἐπὶ τῶν] πλοίων εἰς Πέρ[σας καὶ ε]ἰς Ἴνδους πε[ριπλεύσο]ντες ἐσφρά[γισαν τὰ ὤνι]α αὐτοῦ (CMC 144.9–13), „ich sah, wie die Kaufleute, die sich anschickten, mit Schiffen bis zu den Persern und Indern zu fahren, seine Waren versiegelten" (A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 103).[227]

In diesem Kontext ist es wichtig, daran zu erinnern, dass Mesene in Südbabylonien als Ursprungsort Manis in dem Bericht an-Nadīms genannt wird. Hier soll sich

222 Der Ausdruck: ... εἰς Φαρὰτ' τὴν [πό]λιν πλησίον τῆς [νήσ]ου τῶν Μαϊσα[νῶν] (CMC 140.4–7), „nach Pharat, der Stadt bei der Insel der Leute von Mesne" (A. Henrichs, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, S. 99) wird von J. Tubach überprüft, der ihn als exakte Beschreibung der Gegebenheiten der lokalen Landschaft würdigt, siehe: „Die Insel der Mesene", in: *WO* 24 (1993), S. 112–126. Näheres über die Lage von Mesene findet sich bei John Hansman, „The Land of Meshan", in: *Iran* 22 (1984), S. 161–166 und Rémy Boucharlat, „Entre la Méditerranée et l'Inde: établissements du Golfe Persique a l'époque gréco-romaine", in: *RA* n. s. 1 (1989), S. 214–220.

223 Zu Phorat und zu den Handelsrouten siehe auch M. Schuol, *Die Charakene. Ein mesopotamisches Königreich in hellenistisch-parthischerZeit*, Oriens et Occidens 1, Steiner, Stuttgart, 2000, S. 282.

224 Jürgen Tubach, „Mani und der palmyrenische Kaufmann aus Forat", in: *ZPE* 106 (1995), S. 165–169, zusammen mit den Beobachtungen C. Römers, *Manis frühe Missionsreisen*, S. 141–143.

225 Handelsbeziehungen: M. Gawlikowski, „Palmyra as a Trading Centre", in: *Iraq* 56 (1994), S. 27–33; M. Schuol, *Die Charakene*, S. 380–387; Udo Hartmann, *Das palmyrenische Teilreich*, Oriens und Occidens 2, Steiner, Stuttgart, 2001, S. 57 f.; Michael Sommer, *Roms orientalische Steppengrenze: Palmyra – Edessa – Dura-Europos – Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian*, Oriens et Occidens 9, Steiner, Stuttgart, 2005, S. 202–213. Institutionelles: Daniel Schlumberger, „Palmyre et la Mésène", in: *Syria* 38 (1961), S. 256–260, und J. Tubach, „Ein Palmyrener als Bischof der Mesene", in: *OC* 77 (1993), S. 138–150.

226 Zu Phorat siehe: M. Schuol, *Die Charakene*, S. 199. Allgemeine Beschreibungen des Fernhandels in Mesene: David Whitehouse, Andrew Williamson, „Sasanian Maritime Trade", in: *Iran* 11 (1973), S. 29–49 und M. Schuol, *Die Charakene*, S. 379–452. Zur manichäischen Missionsstrategie und den Handelsrouten der antiken Welt siehe: S. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, S. 97–106.

227 Zur Praktik der Warenversiegelung im maritimen Handelswesen siehe C. Römer, *Manis frühe Missionsreisen*, S. 144 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

laut den islamischen Gelehrten der Vater Manis einer Gruppe angeschlossen haben, denen eine enkratistische Haltung eigen war:

> „Sein Vater [der Vater Manis] führte seinen Ursprung auf Hamadan zurück. Von da begab er sich nach Babylonien und hielt sich für gewöhnlich in al-Madāin in dem Stadtteile auf, der Ktesiphon genannt wird. Daselbst befindet sich der Götzentempel, den Futtak zu besuchen pflegte, wie ihn die anderen Bewohner besuchten. Eines Tages nun rief ihm aus dem innersten Heiligtum des Götzentempels eine Stimme zu: O Futtak, iss kein Fleisch, trinke keinen Wein und halte dich von Frauen fern. Drei Tage hintereinander erscholl ihm dieser Ruf zu wiederholten Malen. Nachdem Futtak darüber nachgedacht hatte, verband er sich mit Leuten, welche in der Umgegend von Dastumeisān [= Mesene] zu Hause waren und unter dem Namen Mughtasila, die sich Waschenden bekannt sind. Noch befinden sich Überreste von ihnen in diesem Distrikte, sowie in den Sumpfgegenden bis auf diese Zeit herab. Sie bekannten sich zu der Lehre, welche anzunehmen Futtak die Aufforderung erhalten hatte“, G. Flügel, *Mani*, S. 83 (arabischer Text: S. 49 f.).

Dieser Bericht macht nicht nur deutlich, dass Mani aus Südbabylonien stammte, sondern auch, dass sein Vater enge Kontakte mit der Stadt Ktesiphon pflegte. Das stimmt mit den Angaben im griechischen Kodex überein, demzufolge Mani erst nach seinem Bruch mit den Täufern nach Ktesiphon geht und sein Vater, als er davon erfährt, ihn in der Umgebung der Stadt vergeblich sucht. Wie oben in der Diskussion über die Täufer um Ktesiphon ausführlich dargelegt, bleiben damit mehrere Punkte unerklärt, die jedoch hier nicht mehr ausgeführt werden können. An-Nadīm entdeckte in seiner Zeit (10. Jahrhundert) Überreste der ursprünglichen Gemeinde Manis in Südmesopotamien.

Die religiöse Landschaft Südmesopotamines dürfte sehr komplex gewesen sein, da der nestorianische Bischof Theodor bar Kōnay in seinem Bericht über die Häresie der Dosithäer – wobei er aus Schriften zitiert, die in der mandäischen Literatur erhalten sind – bemerkt, dass diese Gruppe im Gebiet von Mesene als „Mandäer“ bekannt sei:

> ܡܬܩܪܝܢ ܕܝܢ ܒܡܝܫܢ ܡܢ ܕ̈ܝܐ ܘܡܫܟ̈ܢܐ ܘܕܒܥܬ ܥܒܕ ܠܛܒ̈ܬܐ (ed. Scher, S. 345), „sie sind im Gebiet Mesene als Mandäer und Mašknäer und Menschen, die gute Taten vollbringen, bekannt“.

Man braucht hier die Bezeichnung „Mandäer“ (ܡܢ ܕ̈ܝܐ) trotz des schlechten Überlieferungszustandes des Textes nicht in Zweifel zu ziehen.[228] Die „Menschen, die gute Taten vollbringen“, finden sich in der mandäischen Literatur (*ṭubh̲ l-man d̲-abid ṭab uai uai l-man d̲-abid biš*, Gy 375.15 f., „Freude sei dem, der Gutes tut; Wehe dem, der Schlechtes tut“). Dagegen ist der Name „Mašknäer“ ein liturgischer Name, der

228 Wie etwa J. M. Duchemin, „Un réexamen des notices de Théodore bar Konaï“, S. 199 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

den mandäischen ‚Tempel', eigentlich die ‚Kulthütte', bezeichnet (J. M. Duchemin übersetzt etwas zugespitzt ins Französische: „templiers").[229]

2.5 Südbabylonien in den mandäischen Kolophonen und das manichäische Interesse an den *masiqta*-Hymnen

Mesene war keine unbedeutende Stadt in der mandäischen Geschichte. Dass in einigen Zaubertexten die „Geister von Mesene" (*rwḥy myšyn*) erwähnt werden, ist eine Art Exorzisierung bekannter Gebiete, die frei von dämonischem Einfluss bleiben sollen.[230]

Dagegen ist die Stadt Mesene in den mandäischen Kolophonen eine historische Größe, die als solche in den Erinnerungspraktiken der mandäischen Handschriftenkopisten tradiert wird. Ein *Qolasta*-Kolophon ist das Zeugnis eines intensiven Bemühens in Südmesopotamien, eine ‚Textedition' der mandäischen Gebete für die Totenmesse zu erarbeiten.[231] Es ist bemerkenswert, dass in der Abschreiberliste der weibliche Name Šadia eingefügt wurde,[232] einer Frau, die eine wichtige Kopie der ‚Liturgien'-Handschrift besaß, die mittels der Kopierarbeit von *Harmuzdukt[233] und Baspura den Text des Schreibers „Nukraia, Sohn des Šitil" wiedergibt. Der Text von Nukraia ist das Ergebnis einer akribischen Kollationierung von sieben Handschriften, deren Provenienz im Einzelnen angegeben ist. Dass die detaillierten Angaben über die sieben kollationierten Handschriften hier erhalten sind, spricht für die Bedeutung der Arbeit Nukraias im historischen Bewusstsein der zahlreichen Abschreiber dieses Textes. Die Erinnerung an ähnliche Unternehmen ist nicht immer so ausführlich dokumentiert: Beispielsweise gibt es in der esoterischen Schrift *Zirhun Raza Kasia* („Zirhun, das verborgene Geheimnis") nur einen kurzen Hinweis auf die Kollationierung des Textes.[234] Laut den Angaben der ‚Liturgien'-Handschrift befanden sich drei von den sieben kollationierten Handschriften in Privatbesitz (bei Papa

229 Ebd., S. 200, vgl. K. van Bladel, *From Sasanian Mandaeans to Ṣābians of the Marshes*, S. 22.

230 *ʾšbʿyt ʿlykwn rwḥy bbl wʿrb rwḥy ʾyrg emyšwn rwḥy prt wdglt nhrh*, „ich beschwöre euch, Geister von Babylon und Arab, Geister von Irak und Mesene, Geister des Euphrates und des Tigrisflusses", Text in: Stephen A. Kaufman, „Appendix C: Alphabetic Texts", in: McGuire Gibson (Hrsg.), *Excavatons at Nippur, Eleventh Season*, OIC 22, University of Chicago Press, Chicago / London, 1975, S. 151, zitiert auch von Karlheinz Kessler, in seiner Besprechung von M. Schuol, *Die Charakene* (2000), in: *AOF* 48–49 (2001–2002), S. 248.

231 *Qolasta*, Faksimilenausgabe in: E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook*, S. 98, Zeilen 2–15 [unnummeriert], englische Übersetzungen in J.J.Buckley, „The Colophons in the Canonical Prayerbook", S. 37 und *The Great Stem of Souls*, S. 203.

232 Ebd., S. 166.

233 Dieser Name ist von J. J. Buckley rekonstruiert, vgl. *The Great Stem of Souls*, S. 203. Er kommt auch in einer Notiz auf einer gesonderten Seite am Anfang einer *Ginza*-Handschrift im British Museum vor, siehe J. J. Buckleys, *The Great Stem of Souls*, S. 103. R. Macuch bietet eine andere Deutung, vgl. J. J. Buckley, „The Colophons in the Canonical Prayerbook of the Mandaeans", in: *JNES* 51 (1992), S. 37, Anm. 43, übernommen in *The Great Stem of Souls*, S. 203, mit Anm. 68.

234 Ebd., S. 287. Es kann vermutet werden, dass hier der Kolophon gekürzt wurde, obwohl das im Mandäismus als Sünde gilt, vgl. ebd., S. 3.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Anus, bei Zurbaz, Vater des Papa, und bei Faruk), eine weitere wurde vernichtet und eine war unsicherer Provenienz. Zwei weitere Handschriften davon gehörten verschiedenen ‚Gemeindebibliotheken': Eine ‚Bibliothek' (*ginza*) ist als christlich zu identifizieren (*mn mahuza d-rum rumaiia*), die andere könnte eine jüdische sein (*d-bit anašia d-ktiba*). Diese letzte Handschrift scheint die größte Autorität besessen zu haben, da nur in ihrem Fall die chronologische Kontinuität der ‚Abschreiberkette' erneut aufgenommen und damit gesichert wurde. In diesem Zusammenhang werden zwei Namen erwähnt: „Iahia Iuhana, Sohn des Anuš Maeilia", der durch ein Kolophon im Rechten *Ginza* bekannt ist,[235] und „Šabur, Sohn von Dukt[236] von Mesene, das im Land Burka[237] liegt" (*Šabur br Dukt mn Mašiun d-huat b-arqa d-Burka*). Die Beziehung zwischen den beiden Namen bleibt im Text unklar: Beide werden mit dem ‚Urgroßvater' (*aba d-aba d-abuia*), dem Abschreiber oder dem Besitzer dieser ‚Bibliothekshandschrift' in Verbindung gebracht.

Wann der Abschreiber/Priester Šabur, ‚Sohn von Dukt', gelebt hat, kann nur mit relativer Aussagekraft rekonstruiert werden. Wir haben es damit höchstwahrscheinlich nicht mit „Šabur, dem Sohn Zazais" zu tun,[238] der in einem Kolophon der Schrift ‚Die Taufe des Hibil Ziua' (*Maṣbuṭa d-Hibil Ziua*) kurz vorder Verlegung der Abschreiberkette in die Lichtwelt genannt wird.[239] Ein *terminus ante quem* der

235 Vgl. J. J. Buckley, *The Great Stem of Souls*, S. 30 und 255 f.

236 Es bleibt aber offen, ob der Name Dukt männlichen oder weiblichen Geschlechts ist. Von der Grammatik her, handelt es sich hier um einen weiblichen Namen iranischer Herkunft, vgl. Charles Häberl, „Mandaeism in Antiquity and the Antiquity of Mandaeism", in: *Religion Compass* 6 (2012), S. 271. In den magischen Texten sind nur weibliche Namen mit Dukt belegt, vgl. z. B. H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes*, S. 99 f. Aber merke, dass der Name ‚Harmuzdukt' (‚Tochter des Ohrmazd') in eine Reihe von männlichen Namen im Kolophon des mandäischen ‚Traktats über die Sternzeichen' (*sfar maluašia*) vorkommt. *Aspar Maluašia*, S. 106 (mittlere Spalte, Zeilen 2 f.) der Faksimilesausgabe in: E. S. Drower, *The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia), DC 31*, OTF 36, The Royal Asiatic Society, London, 1949, englische Übersetzung, ebd., S. 68. Vgl. die Anmerkung J. J. Buckleys: „this name is problematic, because the second element seems to be female", *The Great Stem of Souls*, S. 104, Anm. 17. Anscheinend haben wir es auch in diesem Fall mit einem oft begangenen Fehler zu tun: dass ein weiblicher Name als männlich betrachtet wird. Vgl. J. J. Buckley: „because male names predominate, a woman, when she turns up in a colophon, may be linked – wrongly – to a verb in the masculine form", *The Great Stem of Souls*, S. 162.

237 Dieser Ortsname ist sonst in der mandäischen Literatur nicht belegt. Als Nomen bedeutet *burka* einfach ‚Knie', vgl. R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 57. Daher die Vermutung, dass es hier um das besondere Merkmal eines Flusses geht, der eine Biegung macht: *burka* „may refer to a bend in a river", J. J. Buckley *The Great Stem of Souls*, S. 166. Eine genauere geographische Identifizierung dieses Ortes kann sich darüber hinaus allein auf Vermutungen stützen, vgl. ebd., S. 166 und Anm. 20: „today, the area of Amara and its surroundings is called ‚Misan'. Indeed, the Tigris makes a bend here".

238 So auch J. J. Buckley, ebd., S. 215.

239 *u-Iahia Ramuia ansa mn abui-h Naṭar u-Ramuia br Zihrun Naṭar ansa mn diuan d-Euda br Iuhana d-Euda ansa mn Šabur br Zazai d-ansa ahui-h qašiša ansa mn Nbaṭ rb-h Euda ansa u-Naṭar Euda ansa mn abui-h Manda d-Hiia u-Manda d-Hiia ansa mn Šišlam Rba u-Šišlam Rba ansa mn Shaq Rba u-Shaq Rba ansa mn Aiar Rba u-Aiar Rba ansa mn Nbaṭ Rba u-Nbaṭ*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Lebensdaten Šaburs ist durch die Datierung der Editionsarbeit Nukraias auf die ersten Jahre der islamischen Herrschaft in Mesopotamien (so J. J. Buckley) möglich.[240]

Im selben Kolophon erzählt ein gewisser Adam Šabur in der ersten Person von seiner Reise auf der Suche nach dem richtigen *masiqta*-Text.[241] Das Gebiet, das er durchreist, wird als „Bit Hurdšaiia" bezeichnet, was generell als Name für die persische Provinz Xuzistan in Südbabylonien gilt.[242] Hier sucht Adam Šabur nach *masiqta*-Texten, die er mit seiner Kopie konfrontiert, um einen einheitlichen, autoritativen Text zu etablieren. Seine Feststellung, dass sein Text der zuverlässigste sei, genügt

Rba ansa mn Ziua Sagia u-Nuhra Iaqra ḏ-kbiria (*Maṣbuṭa ḏ-Hibil Ziua*, Zeilen unnummeriert, Seite 44 der Faksimilesausgabe, in: E. S. Drower, *Haran Gawaita*), „und Iahia Ramuia hat es von seinem Vater, Naṭar abgeschrieben, und Ramuia, Sohn des Zihrun Naṭar, hat es von dem *Diwan* des Euda, Sohn, des Yohana abgeschrieben. Euda hat es von Šabur, Sohn des Zazai abgeschrieben, dessen älterer Bruder es von Nbaṭ, seinem Lehrer, abgeschrieben hat. Und Euda hat es abgeschrieben und Naṭar-Euda hat es von seinem Vater, Manda ḏ-Hiia abgeschrieben. Und Manda ḏ-Hiia hat es von Šišlam Rba abgeschrieben und Šišlam Rba hat es von Shaq Rba abgeschrieben und Shaq Rba hat es von Aiar Rba abgeschrieben und Aiar Rba hat es von Nbaṭ Rba abgeschrieben und Nbaṭ Rba hat es von Ziua Sagia und Nuhra Iaqra abgeschrieben, die groß sind", englische Übersetzung: E. S. Drower, *Haran Gawaita,* S. 86. Ist dieser Zazai mit Zazai ḏ-Gauazta, der Name der ältesten bezeugten mandäischen Abschreiber gleichzusetzen? Über ihn siehe: J. J. Buckley, *The Great Stem of Souls*, S. 385, Index, s. v. „Zazai of Gawzata, son of Naṭar" und K. van Bladel, *From Sasanian Mandaeans to Ṣābians of the Marshes*, S. 8–14.

240 „[I]n the very earliest Islamic period", ebd., S. 189. Außerdem hatte Nukraia Handschriften vor sich, die einem „Faruk", Sohn der „Marspindu Abuzdaqad" (weiblicher Name) gehörten, deren Name an einen arabischen Stammesnamen erinnert. Der Name Marspindu kommt in den mandäischen Kolophonen selten vor. Der Annahme J. J. Buckleys, dass dieser Name gar nicht mehr vorkomme (*The Great Stem of Souls*, S. 166), wurde von R. Macuch im mandäischen Wörterbuch widersprochen: Er wusste von einer Kopie des „Buches der Sternenzeichen", dessen Kolophon denselben Namen erwähnt, vgl. R. Macuch, E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, S. 255.

241 Text in: *Qolasta*, Faksimilenausgabe, in: E. S. Drower*, The Canonical Prayerbook*, S. 98, Zeilen 15–22 [unnummeriert], englische Übersetzung, ebd., S. 70 f. Die Erwähnung einer Reise auf der Suche nach zuverlässigen Handschriften ist Teil seiner Argumentationsstrategie und wird in ähnlichen Kolophonen später wiederholt: Vgl. den Kolophon Baian Hibils zum ersten Teil des *Qolasta* (§ 1–31), der die Tauf-Hymnen beinhaltet: Text in der Faksimilenausgabe E. S. Drowers*, The Canonical Prayerbook*, S. 99, Zeilen 8–13 [unnummeriert] und englische Übersetzung, ebd., S. 70 f., und J. J. Buckley, *The Great Stem of Souls*, S. 190 f., zusammen mit der Korrektur R. Macuchs, „Anfänge der Mandäer. Versuch eines geschichtlichen Bildes bis zur früh-islamischen Zeit", in: *Die Araber in der alten Welt* II, S. 182.

242 E. S. Drower, *The Book of the Zodiac*, S. 208: „The *Hudaiia* were probably the people of Khūzistān, 'the land of Huz'. 'Z' is often equated with 'D' in Mandaic. Professor Minorsky and Dr. Polotsky concur, the latter quoting *Bit Huzaiia*", vgl. auch J. J. Buckley, *The Great Stem of Souls*, S. 190. Zu dieser Provinz siehe Wolfgang Schwaigert, *Das Christentum in Ḫūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410*, Inauguraldissertation, Marburg/Lahn, 1989, S. 12–18, und für die spätere Periode G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate. Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem conquest to the time of Timur*, Cambridge University Press, Cambridge, 1905, S. 232–247.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ihm, diesen Text allen Gemeinden, die er besucht, als normativ aufzuerlegen, was einem ‚Kanonisierungsprozess' gleichkommt: Alle Priester sollen diesen Text befolgen, wenn sie das Leben und die Vergebung der Sünden erlangen wollen.[243] Bemerkenswert dabei ist, dass hier sowohl die Priester als auch die ‚Mandäer' als Leser der *masiqta*-Gebete in den Blick genommen werden. Unter der Voraussetzung, dass der Text historisch glaubwürdig ist, kann dieser Bericht einen wichtigen Hinweis auf die Identitätsbildungsprozesse der mandäischen Religionsgeschichte liefern.[244]

Die Reise Adam Šaburs in Xuzistan bezeugt, dass es in diesem Gebiet mehrere Gemeinden gab, die *masiqta*-Hymnen rezitierten, obwohl laut Kolophon ihre Textkopien nichtübereinstimmten. Hinweise zur Rezitation der Totenmesse sind auch in den ersten *Ginza*-Traktaten in zwei Versionen zu finden:

eu karialkun el nišmata d-napqa mn binataikun aiṭa u-kariuta kpar mn libaikun u-eblia u-malia dhun mnbabaikun ... eu baiitulin u-rahmitulin bin elauaihun rahmia u-buta u-tušbihta u-druš drašia u-qrun sidria u-abid masqata d-rba brahmia mitmlia elauaikun (Gy 19,11–13 und 15–17).

„wenn euch um die Seelen weh ist, die aus eurer Mitte scheiden, so löschet Unmut und Wehleid aus eurem Herzen und haltet Trauer und Klage fern von eurer Pforte ... Wenn ihr nach ihnen verlanget und sie liebet, so verrichtet Fürbitte, Gebet und Lobpreis für sie, rezitiert Hymnen, leset Gebetsordnungen und veranstaltet Totenmessen, damit der Große voll Erbarmens mit ihnen werde" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 21).

kd napiq nišma mn binataikun ašmunun l-anašia drašia u-sidria u-aprišunun d-la-nikšil libaihun hab elh zidqa u-rmun elh lhama u-qrun elh masqata u-bun elh buta u-tušbihta u-drašia u-sidria elh albiš lbušia u-kasun ksauiia u-pruq pruqia u-bun rahmia d-hu rba b-rahmia mitmlin elh (Gy 37.21–38.2)

„Wenn eine Seele aus eurer Mitte scheidet, traget den Leuten Hymnen und Gebetsordnungen vor und belehret sie, damit ihr Herz nicht strauchele. Gebet für sie Almosen, verteilt für sie Brot, leset für sie Totenmessen, verrichtet für sie Gebet und Lobpreisung und Hymnen und Gebetsordnungen. Bekleidet sie mit Gewändern, umhüllet mit Hüllen, zahlet Lösgeld und verrichtet Gebete, damit er, der Große, voll Erbarmens mit ihr werde" (M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 37).

243 So wie hier die „richtige" Fassung der *masiqta*-Hymnen die Teilhabe am Leben des Manda d-Hiia zusichert, wird auch im Rechten *Ginza* dasselbe Lichtwesen als himmlischer Lehrer der Zeremonie angesehen: *qamut u-aliptinun drašia šaniia aliptinun sidria d-masqata d-eutria nisqun aliptinun bauata d-ba-bauata d-hiia nitqaimun* (Gy 108.17–19), „ich stellte mich hin und lehrte sie wundersame Hymnen. Ich lehrte sie Gebetsordnungen, damit sie die Masiqtas (nach Art) der Utras vollziehen. Ich lehrte sie Gebete, damit sie durch die Gebete an das Leben gefestigt werden", M. Lidzbarski, *Ginzā*, S. 119.

244 Nicht zu vergessen die strukturellen Ähnlichkeiten mit der Narration über die Etablierung einer einzigen Koranvariante in der frühen islamischen Historiographie, vgl. Jennifer Hart, „Making a Case for a Connection between Islam and Mandaean Literature", in: *Aram* 22 (2010), S. 427–440.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Wie in diesem Fall werden auch im Kolophonsbericht Adam Šaburs – mit Ausnahme der Rezitationen – keine weiteren Angaben zu den mit der ‚Totenmesse' in Verbindung stehenden rituellen Handlungen gemacht. Der Eindruck, der dadurch vermittelt wird, ist, dass allein die Rezitationen den „Hauptinhalt der Handlung" der ‚Totenmesse' ausmachen (so K. Rudolph).[245] Es soll außerdem daran erinnert werden, dass der Kolophon, in dem die Notiz Adam Šaburs zu finden ist, deswegen die *masiqta* erwähnt, weil er ein Kolophon der *masiqta*-Hymnen ist (*Qolasta* § 32–72).[246] Diese Tatsachen bestätigen eine lebendige schriftliche Tradierung der mandäischen Hymnen auf einem breiten geographischen Gebiet vor der islamischen Eroberung.

Es darf nicht als Zufall gelten, dass Teileeinesmandäischen *masiqta*-Gebets im 13. koptischen ‚Thomaspsalm' wörtlich übernommen wurden.[247] Zudem findet sich Gedankengut der *masiqta*-Hymnen auch an anderen Stellen koptischer *Manichaica*, beispielsweise in den *Herakleides-Psalmen*, die das hymnische Material für die Gestaltung einer manichäischen ‚Totenmesse' bieten.[248] Die vorgeschlagene Frühdatierung der Niederschrift dieser manichäischen Psalmengruppe (bis Mitte des 4. Jahrhunderts)[249] und die Annahme, dass sie nach Beginn der manichäischen Ausbreitung im Westen missionarischen Zwecken diente (ab der zweiten Hälfte des 3. Jahrhun-

245 *Die Mandäer* II, S. 410. Ist dies als ein frühes Stadium in der Entwicklung mandäischer Kulthandlungen zu verstehen, während andere dazugehörige Handlungen (einschließlich einer Form der Taufe, Salbungen, Bekleidungen usw.) erst später einbezogen wurden? Dagegen: K. Rudolph über den Zusammenhang von Taufe und „Totenmesse": „die Taufe ist Voraussetzung für den Aufstieg der Seele nach dem Tode: Ma[ṣ]bū[ṭ]ā und Masiqtā gehören zusammen", *Die Mandäer* II, S. 97. Für eine Rekonstruktion der kultischen Handlungen einer frühen *masiqta* siehe ebd., S. 410.

246 Es gibt insgesamt acht Kolophone in der kompletten *Qolasta*-Handschrift (DC 53), die acht verschiedenen Texteinheiten entsprechen. Vgl. J. J. Buckley: „one must take note of where the eight colophons appear, because the eight sections may tell us what the ancients considered to be separate texts. Of course, all the units consist of liturgies, but some parts are obviously older than others", *The Great Stem of Souls*, S. 186. Man beachte jedoch, dass am Anfang des Kolophons zu *Qolasta* § 32–72 (= die ‚Totenmesse') vom ‚Buch des Gadana' (‚glückverheißendes Buch') die Rede ist, was ein anderer Name für das ‚Seelenbuch' oder die ‚Taufliturgien' ist: *hazin sidra d-gadana* (*Qolasta*, Faksimilenausgabe in: E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook*, S. 96, Zeile 1 und 5 f. [unnummeriert]).

247 Vgl. P. Nagel, *Die Thomaspsalmen*, S. 65 und 57, sowie M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, S. 218; C. Colpe, „Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt", S. 83.

248 Wie schon von G. Widengren bemerkt wurde: *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II). Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*, UUÅ 1946.3, Uppsala / Wiesbaden, 1946, S. 74–81. Dazu auch: S. Richter, *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides*, S. 70 und 90 f.

249 Mindestens sechs der sieben koptisch-manichäischen *Herakleides-Psalmen* müssten „von der 2. Hälfte des 3. J[a]h[rhundert]s an bis in die 1. Hälfte des 4. J[a]h[rhundert]s im syrisch-ägyptischen Raum im stark von christlich-gnostischem Gedankengut beeinflussten manichäischen Kreisen entstanden sein", S. Richter, *Exegetisch-literarkritische Untersuchung von Herakleidespsalmen*, S. 279.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

derts)[250], deuten darauf hin, dass die Manichäer bereits zu diesem Zeitpunkt aramäische ‚*masiqta*-Hymnen' gekannt haben.

2.6 „Textgemeinschaften"

Um die Variablen des Zusammenhangs der oben angeführten Details besser zu begreifen und zu rekonstruieren, bediene ich mich hier eines Modells der gegenwärtigen Literaturwissenschaft.

Die Existenz eines Textes bzw. einer Textsammlung, der/die für die liturgische Zelebrierung einer ‚Totenmesse' bestimmt ist, setzt auch eine Gemeinde voraus, die diese Texte durch Rezitation oder Kantillation inszeniert und funktionalisiert. Diese Gemeinde kann zu Recht als eine „Textgemeinschaft" (engl. *textual community*) verstanden werden, ein Begriff, der vor allem in der englischsprachigen Mediävistik zur Theoretisierung der sozialen Aspekte von Textinterpretation und Textproduktion mit Erfolg verwendet wurde.[251] Hier soll der Akzent nicht auf Textauslegung und -produktion, sondern auf die liturgische Inszenierung des Textes gesetzt werden, ein Akt, der wesentlich zum Selbstbewusstsein einer Gruppe beiträgt. Es ist daher anzunehmen, dass es im südmesopotamischen Raum[252] aramäisch-sprachige Gruppen

250 „Da in den Psalmen eine starke Auseinandersetzung mit christlich-gnostischen Traditionen zu finden ist, dient als terminus post quem dieses zunächst weit gefaßten Datierungsrahmens der Beginn der manichäischen Mission in den Westen: die Westmission, also Mission in Gebiete des oströmischen Reiches begann frühestens 244", ebd., S. 279 f.

251 Siehe Brian Stock, *Listening for the Text. On the Uses of the Past*, John Hopkins University Press, Baltimore / London, 1990, S. 140 ff., sowie früher, ders. „Medieval Literacy, Linguistic Theory and Social Organization", in: *NLH* 16 (1984), S. 13–29, bes. S. 17 f. Dieses theoretische Modell wurde bereits an älteren Literatur angewandt: z. B. Tom Thatcher, „Literacy, Textual Communities and Josephus Jewish War", in: *JSJ* 29 (1998), S. 123–142; Guy G. Stroumsa, „Bibel und *paideia* – ‚Textgemeinschaften' in der Spätantike", in: Therese Fuhrer, Almut-Barbara Renger (Hg.), *Performanz von Wissen. Strategien der Wissensvermittlung in der Vormoderne*, BKA. NF 134, Winter, Heidelberg, 2012, S. 161–172; Jörg Rüpke, „Textgemeinschaften und die Erfindung von Rivalität und Toleranz in der Kaiserzeit (2./3. Jh. n. Chr)", in: Martin Wallraff (Hrsg.), *Religiöse Toleranz, 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand*, QR 14, de Gruyter, Berlin / Boston, 2016, S. 141–158.

252 Der südmesopotamische Ursprung des Textes wird dadurch wahrscheinlich, dass die manichäische koptische Übersetzung dem klassischen Mandäischen nahe kommt. Vgl. schon C. Colpe: „wie Säve-Söderbergh sah, ist *rumānā-qumānā* ein zweifellos beabsichtigtes Wortspiel, das so weder im allgemeinen Aramäischen noch im Koptischen, sondern nur im Mandäischen möglich ist. Denn in allen anderen aramäischen Dialekten heißt ‚Staub' (oder ‚Mehl') *qamḥā*, *qimḥā* oder *qumḥā*. Nur im Mandäischen ist das *ḥ* zu *h* geworden und als solches vor der Nominalendung *-ānā* ganz verschwunden, so dass aus *qumḥānā* über *qumhānā* schließlich *qumānā* geworden ist. Der koptische Übersetzer muß diesen Text schon vor sich gehabt haben; er konnte dies Wortspiel nicht wiedergeben und übersetzte *leḥmen* [ⲗⲉϩ-ⲙⲉⲛ] (Granatapfel) und *kōrme* [ⲕⲱⲣⲟⲙⲉ] (Staub), wobei interessant ist, dass *kōrme* [ⲕⲱⲣⲟⲙⲉ] nur hier mit einem langen *ō* [ⲱ] belegt ist, während das Wort im Achmimischen sonst *krmes* [ⲕⲣⲙⲉⲥ] odre *krme* [ⲕⲣⲙⲉ] heißt (Anklang ans Mandäische?). Das Wort ‚duftend' schließlich hat A. Adam konjiziert. Der Kopte hat an der Stelle *n-stinoufe* [ⲛ̄ⲥⲧⲛⲟⲩϥⲉ] ‚(Wein) von gutem Geruch', der Mandäer das Wort *azmiuz*, für das Lidzbarski keine Erklä-

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gab, denen die Sorge um das Schicksal der Seele nach dem Tod und das damit zusammenhängende Ritual wichtiges Anliegen war. Wegen der spärlichen Informationen hinsichtlich des Inhalts und der Gestaltung solcher Texte ist es nicht sinnvoll, die dadurch entstandenen ‚Textgemeinschaften' als ‚Mandäer' zu bezeichnen, da eine ‚mandäische Identität' erst später, nach der islamischen Eroberung, entstand, ebenfalls aufgrund einer ‚textuellen Reform' (nämlich die Sammlung und ‚Kanonisierung' verschiedener Schriften in großen Texteinheiten, d. h. ‚Büchern').

Die mandäischen Kolophone lassen erahnen, inwieweit die Texte, die der Durchführung des zentralen Rituals (oder der Rituale) der ‚Totenmesse' dienten, einem komplexen Prozess unterzogen wurden: Weil die für diese liturgischen Zwecke funktionalisierten Texte aufgrund ihrer mündlichen Verwendung eine Tendenz zu Ab- und Veränderungen zeigten, unternahmen die ‚Ritualspezialisten' auch Versuche zur Vereinheitlichung dieser Texte. Solche Kanonisierungsprozesse scheinen spät erfolgt zu sein, da sie Ähnlichkeiten mit vergleichbaren Unternehmen im frühen Islam aufweisen.[253]

Es wurde mehrmals betont, dass die ‚Seelenmesse' eine wichtige Rolle sowohl in der manichäischen als auch in der mandäischen Religion gespielt hat.[254]Dass Teile der süd-mesopotamischen aramäischen ‚Totenliturgien", die „Textgemeinschaften" für ihre liturgische Verwendung konstruierten, von manichäischen Missionaren in Ägypten übersetzt wurden, bedeutet, dass diese manichäischen Übersetzer sich als Mitglieder ähnlicher ‚Textgemeinschaften' verstanden haben und dies möglichweise auch waren.

Schlussfolgerungen

Eine Verortung der Beziehungen zwischen Manichäismus und ‚Mandäismus' in der historisch-geographischen Landschaft des spätantiken Mesopotamien ist keine leichte Aufgabe, nicht nur aufgrund der spärlichen historischen Dokumente, sondern auch weil die Geographie oftmals mythisiert wird, wie im Fall der Bedeutung der Stadt Jerusalem in den mandäischen Schriften. Es ist deswegen angebracht zu fragen, inwieweit eine ‚mythische Geographie' die aktuellen Konturen eines Erinnerungsortes beeinflussen konnte. Sowohl die Mandäer als auch die Manichäer ver-

rung hatte; an das griechische Σάμιος sei kaum zu denken. Adam schlägt stattdessen das griechische Lehnwort ὀσμηρός = mand. *azmiruz* vor, womit gezeigt wäre, wie sich im Koptischen der Sinn eines mandaisierten griechischen Wortes gut erhalten hat, das vielleicht bei Weiterüberlieferung des Textes und zunehmender Verselbstständigung des mandäischen Dialekts nicht mehr verstanden worden ist", C. Colpe, „Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt", S. 83.

253 Vgl. J. Hart, „Making a Case for a Connection".

254 Siegfried G. Richter, „Die manichäische Toten- oder Seelenmesse", in: Stephen Emmel, Martin Krause, Siegfried Richter, Sofia Schaten (Hrsg.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.–.26. Juli 1996*, Band 2: *Schrifttun, Sprache und Gedankenwelt*, SKCO 6.2, Reichert, Wiesbaden, 1999, S. 529–540; K. Rudolph, *Die Mandäer* II, S. 423 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

knüpften jede Aussage über die Stadt Jerusalem mit einer dichten theologischen Meditation über die Heilsgeschichte, inder Offenbarungstheologie (im Mandäismus) und Prophetologie (im Manichäismus) eine besondere Rolle spielten. In beiden Fällen handelt es sich ausschließlich um literarische Traditionen, die in diesem Sinn theologisch ausgelegt werden, und nicht um konkrete geographische Gegebenheiten.

Von den mythischen Details hin zu den konkreten historisch-geographischen Angaben kommen wir anhand unserer Hauptquelle, des griechischen manichäischen Kölner Kodex. Den griechischen Text zeichnet ein prägnantes Lokalkolorit aus, insbesondere was die Region um Ktesiphon betrifft. Dazu zeigt er, dass Mani Kontakte mit Täufergruppen im südlichen Mespotamien hatte, die so wichtig waren, dass sie in der hagiographischen Erzählung über seine frühe Mission aufgenommen wurden.

Überdies vermitteln die mandäischen Kolophone wichtige Details über bestimmte Gruppen in dieser Region und deren Versuche, zentrale liturgische Texte zu vereinheitlichen. Teile dieser Texte waren auch den ersten manichäischen Missionaren in Ägypten bekannt, da diese sie ins Koptische übersetzten und als manichäische Schriften weitertradierten. Von solchen Kontakten zeugen auch bestimmte theologische Entsprechungen zwischen beiden Schriftenkorpora, wie z. B. die Vorstellung von einer Taufe der Seele ‚in der Lichtsäule' im Manichäismus, die sich anhand der aramäischen Polysemie des technischen Begriffes für ‚Säule' und ihrer Funktion im mandäischen System leichter erklären lässt.

Das manichäische Interesse an Problemen der Soteriologie und spezifischer an den Zeremonien, die dafür bestimmt sind, die Seele nach dem Tod bei ihrem Aufstieg in den Himmel zu begleiten, zeigt, dass Mani und die ihn umgebenden aramäischsprachigen religiösen Gemeinschaften gemeinsame theologische Schwerpunkte hatten und ähnliche theologische Weltanschauungen teilten.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:01 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Zusammenfassung

Die drei Hauptteile der vorliegenden Arbeit (zugleich drei Kapitel) schlagen drei verschiedene methodische Richtungen ein: Eine ausführliche Forschungsgeschichte zum Thema zeigt, inwieweit frühere Versuche, die Beziehungen zwischen Manichäismus und Mandäismus zu erklären, den kulturellen Moden und theologischen Imperativen verschiedener Zeiten und Wissenschaftler unterworfen waren; der textvergleichende Teil versucht, die Aufnahme verschiedener Motive, die als ‚mandäisches Gedankengut' zu erkennen sind, im Manichäismus zu beleuchten und ist prinzipiell philologisch-literaturkritisch ausgerichtet; der letzte Abschnitt versteht sich als kritische Würdigung des mandäischen Geschichtsverständnisses sowie als Versuch, die Beziehungen zwischen dem Manichäismus und dem ‚mandäischen Gedankengut' geographisch-historisch zu erörtern.

Die Religion, die Mani im 3. Jahrhundert in Südbabylonien gegründet hat, ist keine orientalische geblieben, sondern hat die westliche Kultur stark beeinflusst: Man denke nur an den einflussreichen Stifter der westlichen Kultur, Augustinus, der neun Jahre seines Lebens ein manichäischer Hörer (*auditor*) gewesen war. Es wurde viel darüber spekuliert, wie viel Manichäisches auch noch nach seiner Konversion bei ihm zu finden ist und inwieweit dies sein Leben und sein Lebenswerk beeinflusste. Dagegen spielte der Mandäismus eine eher bescheidene Rolle in der Herausbildung der westlichen Kultur. Die wechselhafte Geschichte der Erforschung des Mandäismus und Manichäismus in der westlichen Kultur wird **im ersten Kapitel** der vorliegenden Dissertation beschrieben. Erst im Lauf des 20. Jahrhunderts, als die mandäischen Schriften durch deutsche Übersetzungen zugänglich gemacht worden waren, trat diese Religion aus dem Schatten der missionarischen Eiferer und trug zur Gestaltung des europäischen Geistes bei. Dies geschah aufgrund der Aufmerksamkeit, die vor allem Theologen diesen Schriften schenkten, und zwar in dem Versuch, die biblische Botschaft und Jesus Christus im Kontext dessen eigener Kultur zu verstehen, da man glaubte, dass die mandäischen Schriften den geeignetsten Einblick in die Vorstellungswelt Jesu geben könnten. Einen Meilenstein stellt die Übersetzung der mandäischen Literatur durch M. Lidzbarski in den 1920er Jahren dar, die den größten Anstoß zu einer ‚religionsgeschichtlichen' Forschung über die manichäisch-mandäischen Beziehungen gab. Dazu wurden auch die manichäischen Originaltexte, die gerade in Zentralasien und Ägypten entdeckt worden waren, herangezogen: Man glaubte, dass sie den hellenistischen ‚Mythos des Erlösers' am besten wiedergeben, dessen Ursprünge man mit Vorliebe in den Iran verlegte. Trotz kritischer Stimmen, die den Wert der mandäischen Schriften für die neutestamentliche Wissenschaft und die Erklärung der Anfänge des Christentums infrage stellten oder sogar ganz leugneten, konnten bedeutende Ergebnisse zu diesem Thema erzielt werden, und zwar

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:19 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

durch die philologische Analyse manichäisch-koptischer und mandäischer Hymnenliteratur in Schweden (unter der Leitung von Geo Widengren). Ein weiterer wichtiger Meilenstein in der Forschungsgeschichte war die Veröffentlichung des griechischen manichäischen Kodex in den 1970er Jahren, die Argumente für eine fundierte Einordnung der manichäischen Religion im aramäischen religiösen Umfeld lieferte. Die esoterische Agenda gestaltet das Thema der Beziehungen zwischen den beiden Religionen nach ganz anderen epistemischen Regeln, die eher die freie Assoziation als die philologisch-kritische Analyse der überlieferten Texte bevorzugen.

Die Herausbildung der mandäischen religiösen Identität wirft für die historische Religionswissenschaft eine Vielzahl von Problemen auf: Obwohl sich eine ‚mandäische Identität' erst nach der islamischen Eroberung Mesopotamiens herausgebildet hat, kann man davon ausgehen, dass ‚mandäisches Gedankengut' bereits früher in verschiedenen aramäischsprachigen Gruppen Mesopotamiens vertreten war. Im **zweiten Kapitel** werden in diesem Zusammenhang mehrere Motive oder ‚religiöse Vorstellungen' in den manichäischen Schriften analysiert, die ‚mandäische Züge' aufweisen oder allein aufgrund des manichäischen Lehrsystems nicht leicht zu erklären sind, wie z. B. die Gnosis als Wasser; die Taufe in der Lichtsäule; die Vorstellungen über das schwarze Wasser und die dualistische Auffassung der Welt. Diese vier Motive werden sowohl in ihrer manichäischen als auch in ihrer mandäischen Ausgestaltung analysiert. Sie sind als Bestandteile des Erbes aramäischer Religiosität des spätantiken Mesopotamien zu werten, und die Tatsache, dass sie sich anhand der mandäischen Schriften erklären lassen, rückt ihre Bedeutung als Zeugnisse des religiösen Milieus Manis und als Relikte jener Vorstellungen, die er bei der Herausbildung seiner eigenen Religion bereits verinnerlicht hatte, in den Vordergrund des Interesses.

Die Analyse der gemeinsamen manichäisch-mandäischen Motivik wird von einer Untersuchung abgerundet, die sie geographisch und historisch zu verorten versucht. **Das dritte Kapitel** bietet sowohl eine Kritik des mythischen Charakters der mandäischen Geschichtsauffassung anhand einer Analyse der Bedeutung der Stadt Jerusalem in der mandäischen und manichäischen Literatur als auch eine Erörterung der möglichen Beziehungen zwischen den beiden Religionen im spätantiken Südmesopotamien. Als Wegweiser dient der griechische Mani-Kodex, dessen geographische Angaben anhand anderer Quellen des syro-iranischen kulturellen Milieus kritisch analysiert werden. Die Existenz ‚proto-mandäischer' liturgischer Texteinheiten im südmesopotamischen Milieu kann als Beleg dafür angesehen werden, dass Mani oder seine Jünger vor allem hier in Kontakt mit ‚mandäischem Gedankengut' kamen. Schließlich lässt sich anhand der mandäischen Kolophone, die allerdings nur bedingt als historische Quellen auszuwerten sind, ‚Textgemeinschaften' in Südmesopotamien nachweisen, die über eine Variation liturgischer Texte verfügten, die Gegenstand komplexer ‚Kanonisierungsprozesse' waren. Die Tatsache, dass die manichäischen Missionare in Ägypten Teile dieses Textes abschrieben und ins Koptische übersetzen ließen, ist ein gewichtiger Beweis für die Kontakte zwischen den frühen Manichäern und diesen ‚Textgemeinschaften'.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:19 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der philologisch-historische Vergleich der manichäischen religiösen Vorstellungen mit den entsprechenden mandäischen Ausgestaltungen eine geeignete Methode darstellt, das religionsgeschichtliche Werden des Manichäismus zu verstehen. Diese vergleichende Analyse erbringt neue Ansätze für die Verortung des manichäischen Christentums im kulturellen aramäischen Kontext seiner Zeit und kann als Beitrag zur orientalischen Kirchen- und Religionsgeschichte gelten.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:19 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Abkürzungsverzeichnis

AAH	*Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* (Akadémiai Kiadó, Budapest)
AANL	*Atti della Academia Nazionale dei Lincei.* Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche (Accademia Nazionale dei Lincei, Rom)
AAPH	*Anais da Academia Portuguesa da História* (Lisboa)
AAWG.NF	*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.* Neue Folge (de Gruyter, Berlin)
AB	Analecta Biblica (Pontificio Istituto Biblico, Rom)
AC	*L'Antiquité Classique* (Bruxelles)
ACF	*Annuaire du Collège de France* (Paris)
AEPHE	*Annuaire de l'École pratique de hautes etudes. Section sciences religieuses* (Paris)
AGSJU	Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums (Brill, Leiden)
AGWG	*Abhandlungen der (Königlichen) Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, dritte Folge* (Weidmannsche Buchhandlung, Berlin)
AIr	Acta Iranica (Peeters, Louvain; Brill, Leiden)
AJEC	Ancient Judaism and Early Christianity (Brill, Leiden)
AJSLL	*The American Journal of Semitic Languages and Literature* (Chicago University Press, Chicago)
AMO	Arbeitsmaterialien zum Orient (Ergon, Würzburg)
ANTZ	Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Institut Kirche und Judentum, Berlin)
AOASH	*Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* (Akadémiai Kiadó, Budapest)
AO	Analecta Orientalia (Pontificio Istituto Biblico, Rom)
AOAT	Alter Orient und Altes Testament (Ugarit, Münster)
AOB	*Acta Orientalia Belgica* (Société Royale Belge d'Études Orientales, Bruxelles)
AoF	*Altorientalische Forschungen* (de Gruyter, Berlin)
AOF	*Archiv für Orientforschung.Internationale Zeitschrift für die Wissenschaft vom Vorderen Orient* (Berlin / Graz / Wien)
AOS	American Oriental Series (American Oriental Society, New Haven, Connecticut)
AOSTS	American Oriental Society Translation Series (New Haven, Conneticut)
APAW	*Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* (Verlag der Akademie der Wissenschaften; Akademie, Berlin)
APF	*Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* (de Gruyter, Berlin)
ARG	Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte (Brill, Leiden)
ArOr	*Archiv Orientální* (Prag)

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ARWAW	*Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* (Westdeutscher Verlag, Opladen)
AS	*Aramaic Studies* (Brill, Leiden)
ASKÄ	Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten (Oros, Altenberge)
AUS	American University Studies (Peter Lang, New York)
AVEU	Arbeten utgivna med understöd av Vilhelm Ekmans universitetsfond (Almqvist & Wiksell, Uppsala)
BAI	*Bulletin of the Asia Institute* (Wayne State University Press, Detroit, Michigan; Iowa State University Press, Ames, Iowa)
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (Schools, Boston)
BASP	*Bulletin of the American Society of Papyrologists* (American Society of Papyrologists, New Haven, Connetticut)
BBAW.BA	Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen (Akademie, Berlin)
BCNH	Bibliothèque copte de Nag Hammadi (Presses de l'Université du Laval, Québec / Peeters, Louvain)
BEATAJ	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums (Peter Lang, Frankfurt am Main)
BEFEO	*Bulletin de l'École française d'Extrême Orient* (Hanoi)
BEHE.SR	Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes: Sciences Religieuses (Brepols, Turnhout)
BHCR	Brill Handbooks on Contemporary Religions (Brill, Leiden)
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie (Mohr Siebeck, Tübingen)
BI	Bibliotheca Iranica (Mazda, Costa Mesa, California)
BICS.SP	Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London. Supplementary Papers (Institute of Classical Studies, University of London)
BIr	Beiträge zur Iranistik (Reichert, Wiesbaden)
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester University Press, Manchester)
BKA.NF	Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, neue Folge (Winter, Heidelberg)
BOS	Bonner Orientalistische Studien (Kohlhammer, Stuttgart)
BSAC	*Bulletin de la Société d'archéologie copte* (Institut Français d'Archéologie Orientale, Kairo)
BSIH	Brill's Studies in Intellectual History (Brill, Leiden)
BSJS	Brill's Series in Jewish Studies (Brill, Leiden)
BSO(A)S	*Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies* (Cambridge University Press, Cambridge)
BTAVO	Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients (Reichert, Wiesbaden)
BTT	Berliner Turfantexte (Brepols, Turnhout)
BVB	Beiträge zum Verstehen der Bibel (LIT, Münster)
ByS	Byzantina Sorbonensia (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris)
ByZ	*Byzantinische Zeitschrift* (Beck, München; de Gruyter, Berlin)
BZ	*Biblische Zeitschrift* (Schöningh, Paderborn)
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (de Gruyter, Berlin)

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (de Gruyter, Berlin)
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology (Peeters, Louvain)
CFM	Corpus Fontium Manichaeorum (Brepols, Turnhout)
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East (Brill, Leiden)
CIPOA	Cahiers de l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France (Editions Jean Maisonneuve, Paris)
CMC	*Codex Manichaicus Coloniensis*
CO	Cahier d'Orientalisme (Patrick Cramer, Genf)
CRAI	*Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (de Boccard, Paris)
CRÉJ	Collection de la Revue des Études Juives (Peeters, Louvain)
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum (Brill, Leiden)
CSA.NS	Cahiers de la Société Asiatique. Nouvelle Serie (Peeters, Paris-Louvain)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Peeters, Louvain)
CUOS	Columbia University Oriental Studies (Columbia University Press, New York)
DLZ	*Deutsche Literaturzeitung* (Berlin, Leipzig)
DOPM	Dakhleh Oasis Project Monograph (Oxbow, Oxford)
DSD	*Dead Sea Discoveries* (Brill, Leiden)
EB^{9}	*Encyclopaedia Britannica*, 9. Auflage, 25 Bände, 1875–1889
EBCO	Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient (Harrassowitz, Wiesbaden)
ECCA	Early Christianity in the Context of Antiquity (Peter Lang, Frankfurt a. M.)
EH	Europäische Hochschulschriften (Peter Lang, Frankfurt a. M.)
EI^{1}	*Encyclopaedia of Islam. A Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, hrsg. von M. Th. Houtsma, 4 Bände, 1913–1936 (Brill, Leiden)
EIr	*Encyclopædia Iranica,* hrsg. von Eshan Yarshater, 15 Bände, 1985–heute (hrsg. von Encyclopædia Iranica Foundation, New York); online unter: www.iranicaonline.org (lezter Zugriff 22. 06. 2017)
EJM	Études sur le judaïsme médiéval (Brill, Leiden)
EPAHA	Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes (Belgisch Historisch Institut de Rome, Brussel)
ER^{2}	*The Encyclopedia of Religion*, Second Edition, hrsg. von Lindsay Jones, 15 Bände, MacMillan-Gale Thompson, Detroit, 2004–2005.
EW	*East and West* (Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rom)
FAT	Forschungen zum Alten Testament (Mohr Siebeck, Tübingen)
FEG	Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte (Herder, Freiburg i. B.)
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen)
GD.NES	Gorgias Dissertations. Near Eastern Studies (Gorgias Press, Piscataway)
GECS	Gorgias Eastern Christian Studies (Gorgias Press, Piscataway)
GGA	*Göttingische gelehrte Anzeigen* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen)
GOF	Göttinger Orientforschungen (Harrassowitz, Wiesbaden)
Gs	*Ginza smala* (*Linke Ginza*)
GSAI	*Giornale della Società Asiatica Italiana* (Rom)
GSCC	Groningen Studies in Cultural Change (Peeters, Leuven)

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

GTA	Göttinger Theologische Arbeiten (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen)
GTL	Gorgias Theological Library (Gorgias Press, Piscataway)
Gy	*Ginza iamina* (Rechte *Ginza*)
IEED	Indo-European Etymological Dictionary Series (Brill, Leiden)
IJMES	*International Journal of Middle Eastern Studies* (Cambridge University Press, Cambridge)
IU	Islamkundliche Untersuchungen (Schwartz, Berlin)
HATS	Harvard Armenian Texts and Studies (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts)
HBO	*Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* (Halle/Saale)
HdO	Handbuch der Orientalistik (Brill, Leiden)
HLV	Hans-Lietzmann-Vorlesung (de Gruyter, Berlin)
HR	*History of Religions. An International Journal for Comparative Historical Studies* (University of Chicago Press, Chicago)
HSCP	*Harvard Studies in Classical Philology* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts)
HSK	Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft (de Gruyter / Mouton, Berlin)
HTR	*Harvard Theological Review* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts)
HThS	Harvard Theological Studies (Fortress, Philadelphia)
HTS	Hamburger Theologische Studien (LIT, Münster)
HUCA	*Hebrew Union College Annual* (Jewish Institute of Religion, Cincinnati, Ohio)
HZ	*Historische Zeitschrift* (de Gruyter, Berlin)
IIO.SL	Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur (Mimesis, Mailand)
ILIS	International Library of Iranian Studies (Tauris, London)
ILHG	International Library of Human Geography (Tauris, London / New York)
JA	*Journal asiatique* (Peeters, Louvain)
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion* (Oxford University Press, Oxford)
JAJ	*Journal of Ancient Judaism* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen)
JAH	*Journal of Asian History* (Harrassowitz, Wiesbaden)
JANER	*Journal of Ancient Near Eastern Religions* (Brill, Leiden)
JANES	*Journal of Ancient Near Eastern Society of Columbia University* (The Jewish Theological Seminary, New York)
JAOS	*Journal of the American Oriental Society* (American Oriental Society, Baltimore)
Jb	das mandäische *Johannesbuch* (*Draša d-Iahia*)
JbAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum* (Aschendorff, Münster)
JbPT	*Jahrbuch für protestantische Theologie* (Barth, Leipzig)
JBL	*Journal of Biblical Literature* (Society of Biblical Literature, Philadelphia)
JBR	*Journal of Bible and Religion* (de Gruyter, Berlin)
JBVO	Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient (Harrassowitz, Wiesbaden)
JC	Judaism in Context (Gorgias Press, Piscataway)
JECS	*Journal of Early Christian Studies* (Johns Hopkins University Press, Baltimore)

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

JJS	*Journal of Jewish Studies* (Bodleian Library, Oxford)
JLA	*Journal of Late Antiquity* (Johns Hopkins University Press, Baltimore)
JLCR	Jordan Lectures in Comparative Religion (School of Oriental and African Studies, London)
JNES	*Journal of Near Eastern Studies* (University of Chicago Press, Chicago)
JQR	*Jewish Quaterly Review* (University of Pennsylvania Press, Pennsylvania)
JR	*Journal of Religion* (University of Chicago Press, Chicago)
JRAI	*The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (London)
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society* (Cambridge University Press, Cambridge)
JRPh	*Jahrbuch für Religionsphilosophie* (Klostermann, Frankfurt a. M.)
JRS	*Journal for Roman Studies* (Cambridge University Press, Cambridge)
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* (Brill, Leiden)
JSP	*Journal for the Study of the Pseudoepigrapha* (Continuum / Sheffield Academic Press, London)
JSRC	Jerusalem Studies in Religion and Culture (Brill, Leiden)
JSS	*Journal of Semitic Studies*(Oxford University Press, Oxford)
JSQ	*Jewish Studies Quaterly* (Mohr Siebeck, Tübingen)
JThS	*Journal of Theological Studies* (Oxford University Press, Oxford)
Keph	Manichäische *Kephalaia*
KHÅ	*Kyrko-Historisk Årsskift* (Föreningen, Uppsala)
KKNT	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen)
KOr	*Kunst des Orients* (Steiner, Wiesbaden)
KS	*Knowledge and Society* (JAI, Philadelphia)
KTVÜ	Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen (de Gruyter, Berlin)
LIEED	Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series (Brill, Leiden)
LSAAR	Lund Studies in African and Asian Religions (Plus Ultra, Lund)
LSIS	Leiden Studies in Islam and Society (Brill, Leiden)
LSTS	The Library of Second Temple Studies (Bloomsbury, London)
MAIBL	Mémoires de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, de Boccard, Paris)
MF	Mandäistische Forschungen (Harrassowitz, Wiesbaden)
MGWJ	*Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (Koebernsche Verlagsbuchhandlung, Breslau)
MHisp	*Missionalia Hispanica* (Madrid)
MHSMB	Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin (Kohlhammer, Stuttgart)
MIAKP	Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie (Reimer, Berlin)
MMCBC	Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection (Kohlhammer, Stuttgart)
MPIL	Monographs of the Peshitta Institute Leiden (Brill, Leiden)
MRLA	Magical and Religious Literature of Late Antiquity (Brill, Leiden)
MTAW	Monographien der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften (Verlag der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, Prag)

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

MS	Manichaean Studies (Brepols, Turnhout)
MSN	*Manichaean Studies Newsletter* (Brepols, Turnhout; Peeters, Louvain)
MVB	Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik (Harrassowitz, Wiesbaden)
NBS	Numen Book Series. Studies in the History of Religions (Brill, Leiden)
NH(M)S	Nag Hammadi (and Manichaean) Studies (Brill, Leiden)
NLH	*New Literary History* (Johns Hopkins University Press, Baltimore)
NT	*Novum Testamentum* (Brill, Leiden)
NTF	*Nordisk Tidskrift for Filologi* (Kopenhagen)
NTS	*New Testament Studies* (Cambridge University Press, Cambridge)
NZST	*Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* (de Gruyter, Berlin)
OCP	*Orientalia Christiana Periodica* (Peeters, Louvain)
OIC	Oriental Institute Communications (University of Chicago Press, Chicago / London)
OLA	Orientalia Christiana Analecta (Peeters, Louvain)
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung. Zeitschrift für die Wissenschaft vom ganzen Orient und seinen Beziehungen zu den angrenzenden Kulturkreisen* (de Gruyter, Berlin)
OrChr	*Oriens Christianus* (Harrassowitz, Wiesbaden)
ORT	Orientalia Rheno-Traiectina (Brill, Leiden)
OrSuec	*Orientalia Suecana. An International Journal of Indological, Iranian, Semitic, and Turkic Studies* (Department of Asian and African Languages, Uppsala University)
OTE	*Old Testament Essays* (Pretoria)
OTF	Oriental Translation Fund (The Royal Asiatic Society, London)
PapCol	Papyrologica Coloniensia (Westdeutscher Verlag, Opladen)
PG	*Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca,* hrsg. von Jean-Paul Migne, 161 Bände, 1857–1866 (Paris)
PGS	*Proceedings of the Geographical Society* (London)
PGM	*Papyri graecae magicae*
PI	Pasts Incorporated (Central European University Press, Budapest)
PIOL	Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain (Peeters, Louvain)
PLAL	Perspectives on Linguistics and Ancient Languages (Gorgias Press, Piscataway, New Jersey)
PPS	Publication of the Philological Society (Wiley-Blackwell, Oxford)
PRWR	Philosophy of Religion – World Religions (Brill, Leiden)
PSBA	*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* (London)
PTA	Papyrologische Texte und Abhandlungen (Habelt, Bonn)
Ps	(Manichäsiche) *Psalmen*
QR	Quellen der Religionsgeschichte (Vandenhoeck & Ruprecht / J. C. Hinrichs, Göttingen / Leipzig)
RA	*Revue Archéologique* (Presses Universitaires de France, Paris)
RAC	*Reallexikon für antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, hrsg. von Theodor Klauser, Ernst Dassmann, Georg Schöllgen, 25 Bände, 1950–heute (Hiersemann, Stuttgart)

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

RANL	*Rendiconti delle sedute dell'Academia Nazionale dei Lincei*, *Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* (Rom)
RB	*Revue Biblique* (Paris)
RCAJ	*Royal Central Asiatic Journal* (London)
REArm	*Revue des Études Arméniennes* (Peeters, Louvain)
REJ	*Revue des Études Juives* (Peeters, Louvain)
RGA	R*eallexikon der germanischen Altertumskunde* (de Gruyter, Berlin)
RGG-FTS	Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien (Lit, Münster)
RGG^{3} / *RGG*^{4}	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3. Auflage, hrsg. von Kurt Galling, 6 Bände, 1957–1965; 4. Auflage, hrsg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel, 8 Bände, 1998–2005 (Mohr Siebeck, Tübingen).
RGRW	Religions in the Graeco-Roman World (Brill, Leiden)
RGTC	Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes (Reichert, Wiesbaden)
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Faculté de Théologie Protestante, Université de Strasbourg)
RHR	*Revue d'Histoire des Religions* (Armand Colin, Paris)
RIPB	*Revue de l'Instruction Publique en Belgique* (Bruxelles)
RMP	*Rheinisches Museum für Philologie* (Sauerländer, Frankfurt a. M.)
RO	Res Orientales (Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette)
RPLHA	*Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* (Klincksieck, Paris)
RPTK^{2} / *RPTK*^{3}	*Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 2. Auflage, hrsg. von Johann Jakob Herzog, Gustav Leopold Plitt und Albert Hauck, 18 Bände, 1877–1888; 3. Auflage, hrsg. von Albert Hauck, 24 Bände, 1896–1913 (Hinrichs, Leipzig)
RSGA	Rudolf Steiner Gesamtausgabe (Steiner, Dornach)
RSO	*Rivista degli Studi Orientali* (Fabrizio Serra, Pisa)
RSR	*Recherches de Science Religieuse* (Paris)
RVO	Religionen in Vorderen Orient (Kovač, Hamburg)
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten (de Gruyter, Berlin)
SAG	Studien zur Alten Geschichte (Antike, Frankfurt a. M.)
SAM	Studies in Ancient Medicine (Brill, Leiden)
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilizations (The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago)
SBL.EJL	SBL Early Judaism and Its Literature (Atlanta, Georgia)
SBW	Studien der Bibliothek Warburg (Teubner, Leipzig / Berlin)
SBZeRG	Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft (Ergon, Würzburg)
SCM	Studies in Christian Mission (Brill, Leiden)
SCO	*Studi Clasici e Orientali* (Pisa)
SFSFJ	South Florida Studies in the History of Judaism (Scholars Press, Atlanta, Georgia)
SGM	Sources gnostiques et manichéens (Éditions du Cerf, Paris)

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

SKCO	Sprachen und Kulturen des christlichen Orients (Reichert, Wiesbaden)
SHAW	*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse* (Winter, Heidelberg)
SHR	Studies in the History of Religions. Supplements to *Numen* (Brill, Leiden)
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity (Brill, Leiden)
SJSJ	Supplements to the Journal for the Study of Judaism (Brill, Leiden)
SMSR	*Studie e Materiali di Storia delle Religioni* (Zanicheli, Bologna; Morcelliana, Brescia)
SO	Studia Orientalia (Helsinki)
SOrCr	*Studi sull'oriente cristiano* (Academia, Roma)
SÖAW	*Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien)
SOR [NF]	Serie Orientale Roma [Neue Folge] (Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rom)
SPA	Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft (Peeters, Louvain)
SPB	Studia Post-Biblica (Brill, Leiden)
SPB.MS	Studia Philologica Buddhica. Monograph Series (The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo)
SPAW	*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse* (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin)
SQAW	Schriften und Quellen der Alten Welt (Akademie , Berlin)
SR	Studi e Ricerche (Marra, Cosenza)
SRS	Studies in Religion and Society (Mellen, Lewiston / Queenston / Lampeter)
SSAWL	*Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse* (Teubner, Leipzig)
SSB	Semitica et Semitohamitica Berolinensia (Shaker, Aachen)
ST	Studi e Testi (Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikan)
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum (Mohr Siebeck, Tübingen)
StIr	*Studia Iranica* (Peeters, Louvain)
StOR	Studies in Oriental Religions (Harrassowitz, Wiesbaden)
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen)
SV	Semitica Viva (Harrassowitz, Wiesbaden)
SVA	Schriften zur vorderasiatischen Archäologie (Saarbrücker Druckerei und Verlag, Saarbrücken)
SVS	Supplements to *Vetus Testamentum* (Brill, Leiden)
TBNJCT	Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions (Brill, Leiden)
TENT	Texts and Editions for New Testament Study (Brill, Leiden)
ThZ	*Theologische Zeitschrift* (Reinhardt, Basel)
TIEI	Travaux de l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Université de Paris(Klincksieck, Paris)
TLZ	*Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft* (Berlin)
TMHC	Texte und Materialien der Hilprecht Collection (Harrassowitz, Wiesbaden)

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

TR	*Theologische Rundschau* (Mohr Siebeck, Tübingen)
TS	Text and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature (Gorgias Press, Piscataway)
TSAJ	Texts and Studies in Ancient Judaism (Mohr Siebeck, Tübingen)
TSMJ	Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism (Mohr Siebeck, Tübingen)
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Akademie, Berlin; de Gruyter, Berlin)
TVOA	Testi del Vicino Oriente Antico (Paideia, Brescia)
UAJb NF	*Ural-Altaische Jahrbücher*. Neue Folge (Harrassowitz, Wiesbaden)
UB	Urban Bücher (Kohlhammer, Stuttgart)
UF	*Ugaritische Forschungen* (Ugarit, Münster)
UUÅ	Uppsala Universitets Årsskrift (Lundquist, Uppsala; Harrassowitz, Leipzig)
VBW	*Vorträge der Bibliothek Warburg* (Teubner, Leipzig / Berlin)
VC	*Vigiliae Christianae* (Brill, Leiden)
VHGS	Veröffentlichungen der Helmuth von Glasenapp-Stiftung (Harrassowitz, Wiesbaden)
VKI	Veröffentlichungen der Kommision für Iranistik (Unterreihe von SÖAW; Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien)
VRWAW	Vorträge [der] Rheinisch-Westfälische[n] Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften (Westdeutscher Verlag, Opladen)
VSUA	Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica (Harrassowitz, Wiesbaden)
VT	*Vetus Testamentum* (Brill, Leiden)
WA	Wort und Antwort (Müller, Salzburg)
WBMLUHW	Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Halle/Saale)
WdF	Wege der Forschung (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt)
WGRW	Writings from the Greco-Roman World (Society of Biblical Literature, Atlanta)
WO	*Die Welt des Orients* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen)
WSTB	Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde (Arbeitskreis für Tibetische u. Buddhistische Studien, Universität Wien)
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (Hölder, Wien)
WZKMUL.GS	*Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx Universität Leipzig. Gesellschaftlich-Sprachwissenschaftliche Reihe* (Leipzig)
ZAC	*Zeitschrift für antikes Christentum* (de Gruyter, Berlin)
ZAS	*Zentralasiatische Studien* (Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn)
ZAss	*Zeitschrift für Assyrologie und verwandte Gebiete* (de Gruyter, Berlin)
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Harrassowitz, Wiesbaden)
ZDPV	*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* (Baedeker, Leipzig; Harrassowitz, Wiesbaden)
ZfE	*Zeitschrift für Ethnologie* (Reimer, Berlin)
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte* (Kohlhammer, Stuttgart)
ZMRW	*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* (Heidelberg; Berlin)

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ZN	*Zeitschrift für Numismatik* (Weidmann, Berlin)
ZNW	*Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* (de Gruyter, Berlin)
ZPE	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (Habelt, Bonn)
ZRGG	*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (Brill, Leiden)
ZRW	*Zeitschrift für Religionswissenschaft* (Diagonal, Marburg; de Gruyter, Berlin)
ZS	*Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* (Brockhaus, Leipzig)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Mohr Siebeck, Tübingen)

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Literaturverzeichnis

1. Primärquellen

1.1 Mandäische Quellen

Alf trisar šuialia – E. S. Drower, *The thousand and twelve Questions* (*Alf trisar šuialia*). A Mandaean Text, edited in Transliteration and Translation, Institut für Orientforschung – Veröffentlichung 32, Akademie Verlag, Berlin, 1960.

Alma rišaia rba; *Alma rišaia zuṭa* – E. S. Drower, *A Pair of Naṣoraean Commentaries. Two Priestly Documents: the Great 'First World' and the Lesser 'First World'*, Brill, Leiden, 1963.

Diuan Abatur – E. S. Drower, *Diwan Abatur or Progress through the Purgatories*, ST 151, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikan, 1950.

Diuan d-razia d-abahata – Bogdan Burtea, *,Die Geheimnisse der Vorväter'*. Edition, Übersetzung und Kommentierung einer esoterischen mandäischen Handschrift aus der Bodleian Library Oxford, MF 5, Harrassowitz, Wiesbaden, 2015.

Diuan malkuta elaita – Jorunn J. Buckley, *The Scroll of Exalted Kingship – Diwan Malkuta ʿLaita*, AOSTS 3, New Haven, Conneticut, 1993.

Draša d-Iahia – Mark Lidzbarski, *Das Johannebuch der Mandäer*. Einleitung, Übersetzung, Kommentar / Hazin Draša d-iahia u-halin Drašia d-malkia [...], Töpelmann, Giessen, 1915;
Neuedition von C. Häberl und J. McGrath, de Gruyter, Berlin / New York, vorgesehen für Ende 2017.

Ginza – Heinrich Petermann, *Thesaurus sive Liber Magnus, vulgo ,Liber Adami' appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis*, 2 Bände, Lipsiae, 1867
[Neudruck: Jorunn J. Buckley und Charles G. Häberl (Hrsg.), The Great Treasure of the Mandaeans, a new Edition of J. Heinrich Petermann's Thesaurus Liber Magni, with a new Introduction and a Translation of the Original Preface, Gorgias Press, Piscataway NJ, 2007];
Ginzā. Der Schatz oder Das große Buch der Mandäer, übersetzt und erklärt von Mark Lidzbarski, QR 13.4, Vandenhoeck & Ruprecht / Hinrichs, Göttingen / Leipzig, 1925.

Haran gauaita – E. S. Drower, *The Haran Gawaitaand Baptism of Hibil-Ziwa*. The Mandaic Text reproduced together with Translation, Notes and Commentary, SAT 176, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikan, 1953;
Bogdan Burtea, *Haran gauaita Edition*, unveröffentlicht, voraussichtlich 2017.

Qolasta – *Qolasta, oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele*, als mandäischer Text mit sämtlichen Varianten, nach Pariser und Londoner Manuscripten, autographirt und herausgegeben von J. Euting, Schepperlen, Stuttgart, 1867;
Mandäische Liturgien, mitgeteilt, übersetzt und erklärt von Mark Lidzbarski, AGWG Philologisch-Historische Klasse, N.F. 17.1, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1920;
E. S. Drower, *The canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Brill, Leiden, 1959.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sfar maluašia – E[thel] S[tefana] Drower, *The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia)*, DC 31, translated by E. S. Drower, OTF 36, The Royal Asiatic Society, London, 1949.

Šarh d-paruanaiia – Bogdan Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage*. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 24 Šarh d-paruanaiia, mit einer CD-ROM der Handschrift, MF 2, Harrassowitz, Wiesbaden, 2005.

Zihrunraza kasia – Bogdan Burtea, *‚Zihrun, das verborgene Mysterium', eine mandäische priesterliche Rolle*. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 27 Zihrun Raza Kasia", MF 3, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008.

1.2 Manichäische Quellen

1.2.1 Koptische Manichaica

Kephalaia in Berlin – [Hans Jakob Polotsky, Alexander Böhlig (Hrsg.)], *Kephalaia, 1. Hälfte (Lieferung 1–10),* MHSMB 1[.1], Kohlhammer, Stuttgart, 1940;
Alexander Böhlig (Hrsg.), *Kephalaia, Zweite Hälfte* [Lieferung 11–12], MHSMB 1[.2], Kohlhammer, Stuttgart, 1966;
Wolf-Peter Funk (Hrsg.), *Kephalaia I, Lieferung 13–14* [Seiten 291–366], MHSMB 1[.3], Kohlhammer, Stuttgart, 1999;
Ders., *Kephalaia I, Lieferung 15–16* [Seiten 366–440], MHSMB 1[.4], Kohlhammer, Stuttgart, 2000;
Iain Gardner, *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, NHMS 37, Brill, Leiden, 1995.

Kephalaia in Dublin – Søren [Møller] Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Facsimile Edition*, 1. Band: *Kephalaia*, CO 14, Patrick Cramer, Genf, 1986.

Kellis *Manichaica* – Iain Gardner, *Kellis Literary Texts*, 1. Band, DOPM 4, Oxbow, Oxford, 1996; 2. Band, DOPM 15, Oxbow, Oxford, 2007.

Psalmenbuch – C[harles] R[obert] C[ecil Augustine] Allberry (Hrsg.), *A Manichaean Psalm-Book*, with a Contribution by Hugo Ibscher, MMCBC 2, Kohlhammer, Stuttgart, 1938. Davon einzelne Psalmengruppen:
Gregor Wurst, *Die Bemapsalmen*, CFM Coptica I: Liber Psalmorm II.1, Brepols, Turnhout, 1996;
Siegfried Richter, *Die Herakleides-Psalmen*, CFM Coptica I: Liber Psalmorum II.2, Brepols, Turnhout, 1998;
Peter Nagel, *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, *übersetzt und erläutert*, Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche, Neue Folge 1, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1980.

1.2.2 Griechische Manichaica

Codex Manichaicus Coloniensis (*CMC*) – Albert Henrichs, Ludwig Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780): Περὶτῆςγέννηςτοῦσώματοςαὐτοῦ", *ZPE* 19 (1975), S. 1–85 [Edition der Seiten 1–72];
32 (1978), S. 87–199 [Edition der Seiten 73–99];
44 (1981), S. 201–318 [Edition der Seiten 100–120];
48 (1982), S. 1–59 [Edition der Seiten 121–192];
A. Henrichs, Claudia Römer, *Der Kölner Mani-Kodex. Abbildungen und diplomatischer Text*, PTA 35, Habelt, Bonn, 1985;

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Der Kölner Mani-Kodex – Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition, PapCol 14, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1988;
Luigi Cirillo, „La vita di Mani. Il Codice greco di Colonia", in: Gherardo Gnoli (Hrsg.), *Il Manicheismo*, Band I: *Mani e il Manicheismo*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, [Mailand], 2002, S. 3–127 [davon: „Introduzione", S. 5–37; Text und kommentierte italienische Übersetzung, S. 38–127].

1.2.3 Iranische und türkische Manichaica

Andreas, F[riedrich] C[hristian] und Henning, W[alter] B[runo], „Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I–III", *SPAW* 1932, S. 173–222;
1933, S. 292–363;
1934, S. 846–912 [= W. B. Henning, *Selected Papers I*, AIr 14, Brill, Leiden / Bibliothèque Pahlavi, Teheran / Liège, 1977, S. 1–48, 191–260 und 275–340].

Durkin-Meisterernst, Desmond, *The Hymns to the Living Soul. Middle Persian and Parthian Texts in the Turfan Collection*, BT 24, Brepols, Turnhout, 2006.

--- *Miscellaneous Hymns. Middle Persian and Parthian hymns in the Turfan Collection*, BT 31, Brepols, Turnhout, 2014.

Durkin-Meisterernst, Desmond und Enrico Morano, *Mani's Psalms. Middle Persian, Parthian and Sogdian Texts in the Turfan collection*, BT 27, Brepols, Turnhout, 2010.

Hutter, Manfred, *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980–7984*, StOR 21, Harrassowitz, Wiesbaden, 1992.

Klimkeit, Hans-Joachim, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens, eingeleitet und aus dem Mittelpersischen, Parthischen, Sogdischen und Uighurischen (Alttürkischen) übersetzt*, ARWAW 79, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1989.

Özertural, Zekine,*Der uigurische Manichäismus. Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert v. Le Coq*, VSUA 74, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008.

Reck, Christiane, *Gesegnet sei dieser Tag: manichäische Festtagshymnen. Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntags-, Montags- und Bemahymnen*, BT 22, Brepols, Turnhout, 2004.

Sundermann, Werner,*Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, BT 4, Akademie Verlag, Berlin, 1973.

--- *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts,*mit einem Appendix von Nicholas Sims-Williams, BT 11, Akademie, Berlin, 1981.

--- *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch*, BT 15, Akademie, Berlin, 1985.

--- *Der Sermon vom Licht-Nous, eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version*, BT 17, Akademie, Berlin, 1992.

--- *Der Sermon von der Seele: eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version*, BT 19, Brepols, Turnhout, 1997.

--- *Die Rede der Lebendigen Seele. Ein manichäischer Hymnenzyklus in mittelpersischer und soghdischer Sprache*, BT 30, Brepols, Turnhout, 2012.

Zieme, Peter, *Manichäisch-türkische Texte. Texte, Übersetzung, Anmerkungen*, BT 5, Akademie, Berlin, 1975.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

1.2.4 Syrische Manichaica

Burkitt, F[rancis] C[rawford], *The Religion of the Manichees. Donnellan Lectures for 1924*, Cambridge University Press, London, 1925 [Nachdruck: Cambridge University Press, New York, 2010], S. 111 ff.

Pedersen, Nils Arne und Larsen, John Møller, *Manichaean Texts in Syriac. First Editions, New Editions, and Studies*, CFM Syriaca 1, Brepols, Turnhout / Aarhus, 2013.

1.2.5 Chinesische Manichaica

Tajadod, Nahal, *Mani, le Bouddha de lumière. Catéchisme manichéen chinois*, SGM 3, Éditions du Cerf, Paris, 1990

Schmidt-Glintzer, Helwig, *Chinesische Manichaica, mit textkritische Anmerkungen und einem Glossar*, StOR 14, Harrassowitz, Wiesbaden, 1987

1.3 Andere Quellen

Abū 'l-Faradsch Muhammad ibn Abī Yaʿqūb ibn Ishāq **an-Nadīm** al-Warrāq, *Kitāb al-Fihrist* (mani betreffend) – G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus aus dem Fihrist des Abū'lfaradsch Muḥammad ben Isḥak al-Warrāk, bekannt unter dem Namen Ibn Abī Jʿkūb an-Nadīm*, Brockhaus, Leipzig, 1862. [Nachdruck Biblio, Osnabrück, 1969].

Abū'r-Raiḥān Muḥammad b. Aḥmad **al-Bīrūnī**, *Kitāb al-āthār al-bāqiyah 'an al-qurūn al-khāliyah* – Sachau, Eduard, *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athār-ul-bākiya of Albīrūnī, of 'Vestiges of the Past', collected and reduced to Writing by the Author in AH 390–1*, AD 1000, Allen & Co., London, 1879.

Acta Mar Mari – Christelle Jullien, Florence Jullien, *Les actes de Mār Māri*, CSCO 602–603. Scriptores Syri 234–235, Peeters, Louvain, 2003;
italienische Übersetzung: Ilaria Ramelli (Hrsg.), *Atti di Mar Mari*, TVOA 7, Paideia, Brescia, 2008;
englische Übersetzung: *The Acts of Mār Māri the Apostle, translated with an introduction and Notes by Amir Harrak*, WGRW 11, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005.

Ammianus Marcellinus, *Res Gestae – Römische Geschichte*, lateinisch-deutsch, hrsg. von Wolfgang Seyfarth, SQAW 21, Akademie, Berlin, 1978;
Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XIV–XV, XXII–XXX, Brill, Leiden / Boston / Köln, 1935–2015.

Christiana Uigurica – Peter Zieme, *Altuigurische Texte der Kirche des Ostens aus Zentralasien*, GECS 41, Gorgias Press, Pisataway, 2015.

Gnostica (*Nag Hammadi*) – *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*, hrsg. von Hans-Martin Schenke, Ursula Ulrike Kaiser und Hans-Gebhard Bethge, 3. Auflage, de Gruyter, Berlin, 2013.

Oden Salomos – Lattke, Michael, *Die Oden Salomos. Griechisch-koptisch-syrisch mit deutscher Übersetzung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2011.

Papyri graecae magicae – K. Preisendanz, *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Band I, 2. verbesserte Auflage, hrsg. von A. Henrichs, Teubner, Stuttgart 1973.

S. Ephremi, Contra Manichaeos – Mitchell, C[harles] W[and], *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, transcribed from the Palimpsest BM Add 14623, completed by A. A. Bevan and F. C. Burkitt, Volume II: The Discourse called 'of Domnus' and six other Writings, Williams & Norgate, Oxford, 1921.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Šahrestānīhā ī Ērānšahr – Joseph Marqwart, *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr. Pahlavi Text, Version and Commentary*, hrsg. von Giuseppe Messina, Analecta Orientalia 3, Pontificio Istituto Biblico, Rom, 1931;
Touraj Daryae, *Šahrestānīhā ī Ērānšahr. A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History*, with English and Persian Translations and Commentary, BI 7, Mazda, Costa Mesa, California, 2002.

Theodor bar Koni*, Liber scholiorum* – ed. Addai Scher, CSCO 55 und 69 – Scriptores Syri 19 und 26, Harrassowitz, Leipzig / Paris, 1910 und 1912
[réimpression anastatique: Imprimerie orientaliste, Louvain, 1954];
französische Übersetzung: Théodore bar Koni, *Livre des scolies* (recension de Séert), traduit par Robert Hespel et René Draguet, CSCO 431–432, Scriptores Syri 187–188, Peeters, Louvain, 1981–1982.

Vita Eustatii – Ilia Abuladze (Hrsg.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები [Monumente der altgeorgischen hagiographischen Literatur], Band I, Tbilisi, 1963, S. 30–45;
deutsche Übersetzung: [Iwane A.] Dschawachoff [= Javaxišvili], „Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzchetha, aus dem Georgischen übersetzt", vorgelegt und bearbeitet von H[e]rn[n] Harnack, *SPAW 1901*, S. 875–902;
englische Übersetzung: David Marshall Lang, *Lives and Legends of the Georgian Saints*, revised edition, Crestwood, New York, 1976, S. 94–114;
französische Übersetzung: B. Martin-Hisard, „Le ‚Martyre Eustathe de Mcxeta'. Aspects de la vie politique et religieuse en Ibérie à l'époque de Justinien", in: *EYΨYXIA. Mélanges oferts à Hélène Ahrweiler* II, ByS 16, Paris, 1998, S. 504–518.

Yāqūt ibn-'Abdullah al-Rūmī al-Hamawī, *Kitāb mu'jam al-buldān* – Ferdinand Wüstenfeld, *Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg und Parus auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben*, 6 Bände, Brockhaus, Leipzig, 1866–1870.

2. Hilfsmittel

*** „Richard Reitzensteins Schriften", in: A. Fränkel et al. (Hrsg.), *Festschrift R. Reitzenstein zum 2. April 1931 dargebracht*, Teubner, Leipzig / Berlin, 1931, S. 160–167.

Adam, Alfred,*Texte zum Manichäismus*, KTVÜ 175, de Gruyter, Berlin, 1969.

Boyce, Mary, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, AIr 3, Brill, Leiden / Teheran, 1975.

Blois, François de, und Sims-Williams, Nicholas (Hesg.), *Dictionary of Manichaean Texts II: Texts from Iraq and Iran (Texts in Syriac, Arabic, Persian and Zoroastrian Middle Persian)*, Corpus Fontium Manichaeorum Subsidia, Brepols, Turnhout, 2006.

Cheung, Johnny,*Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, LIEED 2, Brill, Leiden, 2007.

Ciancaglini, Claudia A., *Iranian Loanwords in Syriac*, BIr 28, Reichert, Wiesbaden, 2008.

Cirillo, L[uigi], Concilino Mancini, A[dele] und Roselli, A[mneris] (Hrsg.), *Codex Manichaicus Coloniensis: Concordanze*, SR 3, Marra, Cosenza, 1985.

Clackson, Sarah, Hunter, Erica und Lieu, Samuel N. C. (Hrsg.), *Dictionary of Manichaean Texts I: Texts from the Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin),* CFM. Subsidia 2, Brepols, Turnhout, 1998.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Dietrich, Manfred, *Untersuchungen zum mandäischen Wortschatz*, SSB 13, Shaker, Aachen, 2009.
Drower, E. S., „A Mandaean Bibliography“, *JRAS* 1953, S. 34–39.
Drower, E. S. und Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Clarendon Press, 1963.
Durkin-Meisterernst, Desmond, *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, CFM.Subsidia 3.1, Brepols, Turnhout, 2004.
--- *Grammatik des Westmitteliranischen (Parthisch und Mittelpersisch)*, SÖAW 850. VKI 73. Grammatica Iranica 1, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2014.
Gershevitch, Ilya, *A Grammar of Manichaean Sogdian*, PPS 16, Basil Blackwell, Oxford, 1961.
Halayqa, Isaam K. H., *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite*, AOAT 340, Ugarit, Münster, 2008.
Kraeling, Carl H., „A Mandaic Bibliography“, *JAOS* 46 (1926), S. 49–55.
Macuch, Rudolf, *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, de Gruyter, Berlin, 1965.
Martirosyan, Hrach K., *Etymological Dictionary of the Armenian inherited Lexicon*, LIEED 8, Brill, Leiden, 2010.
Mikkelsen, Guner B., *Bibliographia Manichaica. A Comprehensive Bibliography of Manichaeism through 1996*, CFM. Subsidia 1, Brepols, Turnhout, 1997.
Nagel, Peter, *Untersuchungen zur Grammatik des subachmimischen Dialekts*, Dissertation Leipzig, 1964 (unveröffentlicht).
Nöldeke, Theodor, *Mandaeische Grammatik*, Buchhandlung des Waisenhauses, Halle, 1875 [Nachdruck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964; Wipf & Stock, Eugene, hrsg. von K. C. Hanson, 2005].
Pallis, S[vend] A[age], *Essay on Mandaean Bibliography, 1560–1930*, London / Copenhagen: Oxford University Press / Poul Branner, 1933 [Nachdruck: Philo Press, Amsterdam, 1974].
Scholer, David M., *Nag Hammadi Bibliography: 1995–2006*, NHMS 65, Brill, Leiden, 2009.
Siegert, Folkert, *Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi, mit einem deutschen Index*, WUNT 26, Mohr Siebeck, Tübingen, 1982.
Sims-Williams, Nicholas und Desmond Durkin-Meisterernst, *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian*, CFM. Subsidia 3.2, Brepols, Turnhout, 2012.
Sokoloff, Michael, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's* Lexicon Syriacum, Eisenbrauns, Winona Lake / Grogias Press, Piscataway, 2009.
Takács, Gábor, *Etymological Dictionary of Egyptian,* Band 3*: m-,* HdO I.48, Brill, Leiden, 2008.
Till, Walter C[urt], *Koptische Dialektgrammatik, mit Lesestücken und Wörterbuch*, 2. neugestaltete Auflage, Beck, München, 1961.
Westendorf, Wolfhart, *Koptisches Handwörterbuch*, Winter, Heidelberg, 1992.
Zieme, Peter, *Untersuchungen zur Schrift und Sprache der manichäisch-türkischen Turfantexte*, Dissertation, Berlin, 1970 (unveröffentlicht).

3. Sekundärquellen

Aalders, G[erhard] J[ean] D[aniel], „Einige zusätzliche Bemerkungen zum Kölner Mani-Kodex“, in: *ZPE* 34 (1979), S. 27–30.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Aalen, S., *Die Begriffe Licht und Finsternis im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Skrifter uitgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse, 1. 1951, Oslo, 1951.

Abramowski, Luise, „Der Bischof von Seleukia-Ktesiphon als Katholikos und Patriarch der Kirche des Ostens“, in: Dimitrij Bumazhnov, Hans Reinhard Seelinger (Hrsg.), *Syrien im 1.–7. Jahrhundert nach Christus. Akten der 1. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (15.–16. Juni 2007)*, STAC 62, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, S. 1–55.

Ackerman, Robert, *The Myth and Ritual School. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Garland, New York / London, 1991.

Adam, Alfred, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, BZNW 24, Berlin: Töpelmann, 1959.

Adler, William, „Introduction“, in: James VanderKam, William Adler (Hrsg.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, CRINT III.4, Van Gorcum: Fortress Press, 1996, S. 1–31.

Ahn, Gregor, „ ‚Zwei Prinzipien und drei Zeiten‘. Divergierende Modelle von Religionsgeschichtsschreibung am Beispiel von Manichäismus und Zoroastrismus“, in: Wolfgang Gantke, Karl Hocheisel, Wassilios Klein (Hrsg.), *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien. Studien zum Gedenke an Hans-Joachim Klimkeit*, StOR 49, Harrassowitz, Wiesbaden, 2002, S. 49–62.

Aland, Barbara, „Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition“, in: Jacob Taubes [Hrsg.], *Religionstheorie und politische Theologie II: Gnosis und Politik*, Schöningh, Paderborn, 1984, S. 54–65 [= B. Aland, *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*, WUNT 239, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009, S. 241–258].

Albright, William F[oxwell], „Carl Herman Kraeling. In Memoriam“, in: *BASOR* 198 (1970), S. 4–7.

--- „The Mouth of the Rivers“, in: *AJSLL* 35 (1919), S. 161–195.

--- „The Goddess of Life and Wisdom“, in: *AJSLL* 36 (1920), S. 258–294.

Albrile, Ezio, „Zostriano e i Quiquiti. Fenomenologie di una setta gnostica“, in: *Nicolaus* 20.2 (1993), S. 5–30.

--- „Enoh e Iran. Un’ipotesi sulle origini dell’Apocalittica“, in: *Nicolaus* 22.2 (1995), S. 91–136.

--- „Iran e Gnosticismo. Reflessioni sul retroterra iranico del Manicheismo“, in: *Salesianum* 57 (1995), S. 691–713.

--- „Zurvān tra i Mandei? Un *excursus* sulle origini dello Gnosticismo“, in: *Teresianum* 47 (1996), S. 193–244.

--- „I Sethiani. Una setta gnostica al crocevia tra Iran e Mesopotamia“, in: *Laurentianum* 37 (1996), S. 353–385.

--- „Il mistero di Seth. Sincretismo gnostico in una perduta apocalisse“, in: *Laurentianum* 39 (1998), S. 413–453.

--- „Le acque del drago“, in: *Studi sull’Oriente Cristiano* 3 (1999), S. 5–53.

--- „L’anomalia gnostica. Fascinazioni iraniche nel sincretismo antico“, in: *Convivium Assisiense* NS 1 (1999), S. 129–158.

--- „L’estasi di Dinanukt. Teologia gnostica e sincretismo iranico-mesopotamico in prospettiva comparativa“, in: *Asprenas* 46 (1999), S. 195–224.

--- „L’uovo del Fenice. Aspetti di un sincretismo orfico-gnostico“, in: *Le Muséon* 113 (2000), S. 55–85.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „I Magi e la ‘Madre Celeste’. Appunti per una teologia del sincretismo Iranico-Mesopotamico“, in: *Antonianum* 75 (2000), S. 311–332.
--- „*Signaculum sinus*. La gnosi manichea tra ascetismo ed erotismo“, in: *Laurentianum* 41 (2000), S. 335–351.
--- „La visione e l’enigma. L’immagine dell’*Anthrōpos* nell sincretismo gnostico“, in: C. Bonvecchi, T. Tonchia (Hrsg.), *Gli Arconti di questo mondo. Gnosi – politca e mito: profili di simbolica politico-giuridica*, Edizioni Università di Trieste, 2000, S. 75–117.
--- „Le Acque e la Morte. Riflessioni sulla teologia della *Parafrasi di Sēem*“, in: *Nicolaus* 27.1–2 (2000), S. 229–262.
--- „La posterità die Iao. Gnosi e teurgia nella ‘sfera magica’ del Museo di Atene“, in: *Antonianum* 76 (2001), S. 521–549.
--- „Il firmamento magico e l’eresia del Serpente. Aspetti della mitologia gnostica nel mondo aramaico“, in: *Studi sull’Oriente Cristiano* 7 (2003) [= *Miscellanea Capizzi I*], S. 9–37.
--- „Sincretismo e identità religiosa nella gnosi manichea. I: La trasmutazion dell’angelo“, in: *Teresianum* 54 (2003), S. 165–195.
--- „L’Utero della creazione. Aspetti del sincretismo gnostico“, in: *Laurentianum* 44 (2003), S. 197–216.
--- „Gayōmart nel mare di Kronos“, in: *SCO* 49 (2003), S. 67–96.
--- „Il Demone e la Luna. Uno studio sul sincretismo gnostico“, in: Rudi Favaro, Simone Cristoforetti, Matteo Compareti (Hrsg.), *L’Onagro Maestro. Miscellanea di fuochi accesi per Gianroberto Scarcia in occassione del suo LXX sadè*, Cafoscarina, Venedig, 2004, S. 443–464.
--- „La gnosi iranica ovvero la colisione dei mondi“, in: *Laurentianum* 45 (2004), S. 3–21.
--- „Il nome del Demiurgo“, *Asprenas* 51 (2004), S. 377–381.
--- „La sapienza dell’estasi. Problemi di gnosi iranico-mesopotamica“, in: *Teresianum* 55 (2004), S. 115–151.
--- „*Abezagih*. Note di alchimia gnostico-iranica“, in: *SOrCr* 9 (2005), S. 5–27.
--- „La dimora die Ahreman. La guerra e le origini del dualismo iranico“, in: *Kervan* 1 (2005), S. 9–20.
--- „Mandaean Religion“, in: *ER*^{2}, 8. Band, S. 5634–5640.
--- „La Signora dei Sogni. Origini e visioni dell’Alchimia ellenistica“, in: *Archaeus* 9 (2005), S. 57–80.
--- „Oltre le soglie di Ade. Un *excursus* mitografico“, in: *Laurentianun* 47 (2006), S. 337–349.
--- „Nei Giardini di Luce. Prospettive astrali e gnosi iranica“, in: *OCP* 72 (2006), S. 145–165.
--- „*Anthroparion*. Demiurgia e mutazioni in un mito alchemico“, in: *SOrCr* 10 (2006) S. 5–21.
--- „I pargoli di Agatodemone. Frammenti di mitologie alchemiche“, in: *Aries* 6 (2006), S. 180–204.
--- „La transmigrazione del Profeta. Manicheismo e mitologie della salvezza“, in: *Asprenas* 54 (2007), S. 223–250.
--- „*Sigilla Anuli Salomonis*. Mito e leggenda nella tradizione magica su Salomone“, in: *Antonianum* 82 (2007), S. 351–372.
--- „Fuori c’è un mondo fragile. Due problemi di mitologia astrale nell’Iran sassanide“, in: *Le Muséon* 121 (2008), S. 243–263.
--- „Orfismo y gnosticismo. Algunas reflexiones“, in: A. Bernabé, F. Casadesús (Hrsg.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reecuentro*, 2. Band, Akal, Madrid, 2008, S. 1517–1525.
--- „È Māš Parīg l’Ouroboros iranico?“, in: *Antonianum* 84 (2009), S. 595–606.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „La caverna dell'esilio. Momenti della religione iranica nel mondo aramaico", in: *OCP* 75 (2009), S. 157–174.
--- „Daēvica enteogena. L'identità psicoattiva dell'antica religiosità iranica", in: *RSO* 83 (2009), S. 227-238.
--- „Il sole ipercosmico e la luce interiore. Aspetti del neoplatonismo teurgico", in: *Asprenas* 57 (2010), S. 467–496.
--- „La penultima eternità. Ellenismo e iranismo in un mito orfico", in: *MHNH* 10 (2010), S. 15–40.
--- „Corpi celesti. Ellenismo e iranismo in un mito bizantino", in: *Bizantinistica* 12 (2010), S. 93–113.
--- „Imperi interiori. Dai Kuṣāṇa all'ermetismo ellenistico", in: *Asprenas* 59 (2012), S. 67–89.
--- „Mangiare Dio. Prospettive dalla Tarda Antichità", in: *Historia Religionum* 4 (2012), S. 124–137.
Allo, E.-B[ernard], „Aspects nouveaux du problème johannique. A props d'un commentaire recent de l'Apocalypse", in: *RB* 37 (1928), S. 37–62 und 198–220.
Alonso, Carlos OSA, „Los Madeos, una mission Augustiniana en la Baja Mesopotamia", in: *MHisp* 15 (1958), S. 47–84.
--- „Misiones de la Orden de San Augustín entre los Mandeos (1623–1668)", in: *MHisp* 16 (1959), S. 323–362.
-- *Los mandeos y las misiones catolicas en la primera mitad del s. XVII*, OCA 179, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Rom, 1967.
Alsohairy, Sabih, *Die irakischen Mandäer der Gegenwart*, Hamburg, 1975 (unveröffentlichte Dissertation).
Anderson, G. W., „Some Aspects of the Uppsala School of Old Testament Study", in: *HTR* 43 (1950), S. 239–256.
Annus, Amar, „Some otherworldly Journeys in Mesopotamian, Jewish, Mandaean and Yezidi traditions", in: Mikko Luukko, Saana Svärd und Raija Mattila (Hrsg.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, SO 106, Finnish Oriental Society, Helsinki, 2009, S. 315–326.
Appelbaum, Alan, „The Rabbis and Palmyra. A Case Study on (Mis-)Reading Rabbinics for Historical Purposes", *JQR* 101 (2011), S. 527–544.
Arnold, Bettina, „Pseudoarchaeology and Nationalism: Essentializing Difference", in: Garrett G. Fagan (Hrsg.), *Archaeological Fantasies. How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public*, Routledge, London, 2006, S. 154–179.
Arnold-Döben, Victoria, *Die Bildersprache des Manichäismus*, ARG 3, Brill, Köln, 1978.
--- *Die Bildersprache der Gnosis*, ARG 13, Brill, Köln, 1986.
Assemani, Joseph Simon, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. In Qua Manuscriptos Codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Graecos, Aegyptiacos, Ibericos, & Malabaricos, jussu et munificentia Clementis IX Pontifici Maximi Ex Oriente conquistos, comparatos, auectos & Bibliothecae Vatiicanae addictos una cum iis quos sacra Congregation de Fide Propaganda in eadem Bibliothecam inferri jussit*, Rom: Typus Sacrae Congregatinis de Propaganda Fide, Band III.2: *De Syris Nestorianis*, 1725.
Ataç, Mehmet-Ali, „Manichaeism and Ancient Mesopotamian 'Gnosticism' ", in: *JANER* 5 (2005), S. 1–39.
Auffarth, Christoph, „Magie: ein Schlusselbegrif der Religionsgeschichte", in: *ZRW* 21 (2013), S. 114–124.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Aznarouche, Samra, „Le séjour de Jam en enfer“, in: S. Aznarouche, C. Redard (Hrsg.), *Yama / Yima. Variations indo-iraniennes sur la geste mythique*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 81, de Boccard, Paris, 2012, S. 29–44.

Baasland, Ernst, *Theologie und Methode. Eine historiographische Analyse der Frühschriften Rudolf Bultmanns*, Brockhaus, Wuppertal / Zürich, 1992.

Bach, Robert, „Bauen und Pflanzen“, in: R. Rendtorff, K. Koch (Hrsg.), *Studien zur Theologie der alttestamentliche Überlieferungen* [Festschrift G. von Rad], Neukirchen, 1961, S. 7–32.

Baghbidi, Hasan Reza'i, „On the Unknown Epithet of a Manichaean God“, in: *CAJ* 64 (2002), S. 1–4.

Baker-Brian, Nicholas, *Manichaeism. An Ancient Faith rediscovered*, T&T Clark, London / New York, 2011.

Bang, Willi, „Türkische Bruchstücke einer nestorianischer Georgpassion“, in: *Le Muséon* 39 (1926), S. 41–75.

Bar-Asher Segal, Michal, *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

Basson, Alec, „'People are Plants' – a Conceptual Metaphor in the Hebrew Bible“, in: *OTE* 19 (2006), S. 573–583.

Baumgartner, Walter, „Der heutige Stand der Mandäerfrage. Vortrag am Kongress für Religionsgeschichte in Amsterdam am 7. September 1950“, in: *ThZ* 6 (1950), S. 401–410.

--- „Zur Mandäerfrage“, *HUCA* 23 (1950–1951), S. 41–71.

--- „Neues zur Mandäerfrage“, in: C. J. Bleeker, G. W. Drewes, K. A. H. Hidding (Hrsg.), *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions, Amsterdam, 4th–9th September 1950*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1951, S. 105 f.

Băncilă, Ionuţ Daniel, „Some Aspects of Manichaeism as Religion of Beauty“, in: *Caietele Echinox* [Cluj-Napoca] 12 (2007), S. 133–141.

--- „Ugo Bianchisreligionsgeschichtliche ‚Gnosis' und die Gnosisdefinition der Messinakonferenz (1966)“, in: *Archaeus* 14 (2010) [= E. Ciurtin (ed.), *Proceedings of the EASR / IAHR Special Conference 'Religious History of Europe and Asia', Bucharest, 20–23 September 2006*, Volume III], S. 69–91.

--- „Die Stellung der mandäischen Version des 114. Psalmes in *Qolasta*. Eine semantische Kontextualisierung“, in: R. Voigt (Hrsg.), *‚Durch Dein Wort ward jegliches Ding!', 2. mandäistische und samaritanistische Tagung zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*, MF 4, Harrassowitz, Wiesbaden, 2013, S. 3–44.

--- „Eine Aufgabe der vergleichenden Mandäistik: die Edition der mandäischen Astrologischen Traktate“, in: *Archaeus* 19–20 (2015–2016) [= E. Ciurtin (Hrsg.), *Twenty Years of History of Religions in Bucharest*], S. 311–316.

Bauer, Walter, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, BHTh 10, Mohr Siebeck, Tübingen, 1934 [2. durchgesehene Ausgabe, hrsg. von G. Strecker, Tübingen, 1964].

Bauspieß, Martin, Christof Landmesser, David Lincicum (Hrsg.), *Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums*, WUNT 333, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014.

Beaulieu, Paul-Alain, „New Light on Secret Knowledge in Late Babylonian Culture“, *ZAss* 82 (1992), S. 98–111.

Beausobre, Isaac de, *Histoire critique de Manichée et du Manicheisme*, Amsterdam: Bernard, 2 Bände, 1734–1739 [Nachruck Leipzig: Zentralantiquariat der DDR, 1970].

BeDuhn, Jason David, *The Manichaean Body in Discipline and Ritual*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2000.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „The Manichaean Jesus“, in: Olav Hammer (Hrsg.), *Alternative Christs*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, S. 51–70.
--- „A Religion of Deeds. Skepticism in the Doctrinally Liberal Manichaeism of Faustus and Augustine“, in: ders. (Hrsg.), *New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, NHMS 64, Brill, Leiden, 2009, S. 1–28.
--- „‘Not to depart from Christ’. Augustine between ‘Manichaean’ and ‘Catholic’ Christianity“, in: J. van Oort (Hrsg.), *Augustine and Manichaean Christianity. Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24–26 April 2012*, NHMS 83, Brill, Leiden, 2013, S. 1–18.
--- „‘Am I a Christian?’. The Individual at the Manichaean-Christian Interface“, in: Éric Rebillard, Jörg Rüpke (Hrsg.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2015, S. 31–53.
--- „Parallels between Coptic and Iranian *Kephalaia*: Goundesh and the King of Touran“, in: Iain Gardner, Jason BeDuhn, Paul Dilley (Hrsg.), *Mani at the Court of the Persian Kings. Studies on the Chester Beatty* Kephalaia *Codex*, NHMS 87, Brill, Leiden, 2015, S. 52–74.
--- „Iranian Epic in the Chester Beatty *Kephalaia*“, ebd., S. 136–158.
--- „Mani and the Crystallization of the Concept of ‘Religion’ in third Century Iran“, ebd., S. 247–275.
Behm, Johannes, *Die mandäische Religion und das Christentum,* Werner Scholl Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1927.
Beltz, Walter, „Katalog der koptischen Handschriften der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin (Teil I)“, in: *APF* 26 (1978), S. 57–119.
--- „Der Religionswissenschaftler Hans Jonas“, in: *ZRGG* 48 (1996), S. 68–80.
Bermejo-Rubio, Fernando, „Further Remarks on the Manichaean Nature of Εὐχὴτῶνπροβολῶν (P. Kell. Gr. 98)“, in: *ZPE* 168 (2009), S. 221–238.
--- „‘I worship and glorify’. Manichaean Liturgy and Piety in Kellis Prayer of the Emanations“, in: April DeConick, G. Shaw, John Turner (Hrsg.), *Practicing Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature*, NHMS 85, Brill, Leiden, 2013, S. 245–270.
Berner, Ulrich, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, GOF. Grundlagen und Ergebnisse 2, Harrassowitz, Wiesbaden, 1982.
Betz, Hans Dieter, „Paul in the Mani Biography (Codex Maichaicus Coloniensis)“, in: Luigi Cirillo (Hrsg.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti des Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3–7 settembre 1984)*, SR 4, Marra, Cosenza, 1986, S. 215–234 [= Ders., *Paulinische Studien. (Gesammelte Aufsätze III)*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1994, S. 163–183].
Bianchi, Ugo, *Zamān i Ohrmazd. Lo Zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Società Editirce Internazionale, Torino, 1958.
--- „Dualism“, in: *ER*^{2}, 4. Band, S. 2504-2517 (ergänzt von Yuri Stoianov).
Birdsall, J[ames] Neville, „The Martyrdom of St. Eustathius of Mzketha and the Diatessaron. An Investigation“, in: *NTS* 18 (1972), S. 452–456 [= Ders.,*Collected Papers in Greek and Georgian Textual Criticism*, TS III.3, Gorgias Press, Piscataway, 2006, S. 253–259].
van Bladel, Kevin T., *From Sasanian Mandaeans to Ṣābians of the Marshes,* LSIS 6, Brill, Leiden, 2017.
Blaschke, Theresa, „Euphrat und Tigris in der frühen mesopotamischen Literatur“, in: *ZDMG* 163 (2013), S. 43–60.
Blois, François de, „The ‘four great Kingdoms’ in the Manichaean Kephalaia“, in: Piotr O. Scholz (Hrsg.), *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septua-*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata, Biblioteca Nubica 3, Schuler, Albstadt, 1992, S. 221–230.
--- „Dualism in Iran and Christian Traditions“, in: *JRAS* 10 (2000), S. 1–19.
Blum, Erhard, „Die Feuersäule in Ex 13–14 – Eine Spur der ‚Endredaktion‘?“, in: R. Roukema (Hrsg.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, CBET 44, Leuven, 2004, S. 117–137 [= E. Blum, *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vorderen Propheten*, hrsg. von W. Oswald, FAT 69, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, S. 137–156],
Bodendorfer, Gerhard, „‚Wie das Gewächs des Feldes machte ich dich‘. Zur Bedeutung der Pflanzen in der frühjüdisch-rabbinischen Theologie“, in: Ute Neumann-Gorsolke, Peter Riede (Hrsg.), *Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des Alten Israel*, Calwer-Neukirchener Verlag, Stuttgart / Neukirchen, 2002, S. 228–243.
Bohak, Gideon, „Greek, Coptic, and Jewish Magic in the Cairo Genizah“, in: *BASP* 36 (1999), S. 27–44.
--- *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
Boia, Lucian, *Geschichte und Mythos. Über die Gegenwart des Vergangenen in der rumänischen Gesellschaft*, übersetzt von Annemarie und Horst Weber, Studia Transylvanica 30, Böhlau, Köln, 2003 [rumänische Erstedition: *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Humanitas, Bukarest, 1997].
Bolgiani, Franco, „Erik Peterson e il giudeocristianesimo“, in: Giovanni Filoramo, Claudio Ginaotto (Hrsg.), *Verus Israel: Nuove prospective sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino, 4–5 novembre 1999*, Brescia, 2001, S. 339–374.
Bonnet, Corinne, *Le ‘Grand Atelier de la Science’. Franz Cumont et l’Altertumswissenschaft: héritages et émancipations*, EPAHA 41.1, Belgisch Historisch Institut de Rome, Bruxelles, 2005, 2 Bände.
Borghero, Roberta, „A 17th Century Glossary of Mandaic“, in: *Aram* 11 (1999–2000), S. 311–319.
--- „Some Linguistic Features of a Mandaean Manuscript from the Seventeenth Century“, in: *Aram* 16 (2004), S. 61–83.
Bosworth, Clifford Edmund, *The Medieval Islamic Underworld. The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, Band I: *The Banū Sāsān in Arabic Life and Lore*, Brill, Leiden, 1976.
Boucharlat, Rémy, „Entre la Méditerranée et l’Inde: établissements du Golfe Persique a l’époque gréco-romaine“, in: *RA* nouvelle série 1 (1989), S. 214–220.
Bousset, Wilhelm, *Hauptprobleme der Gnosis*, FRLANT 10, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1907.
--- *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaube von den Anfängen des Christentum bis Irinaeus*, FRLANT 21, 4. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1935.
Boyarin, Daniel, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.
--- *Borderlines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Philadelphia Press, Philadelphia, 2004 (deutsche Übersetzung von Gesine Palmer: *Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums*, ANTZ 10, Institut Kirche und Judentum, Berlin, 2009).
--- „Rethinking Jewis Christianity: an Argument for dismantling a Dubious Category“, *JQR* 99 (2009), S. 7–36.
Boyce, Mary, „*Ātaš-zōhr* and *āb-zōhr*“, in: *JRAS* 1966, S. 100–118.
--- „*Pādyāb* and *nērag*: two Pahlavi Terms further reconsidered“, in: *BSOAS* 54 (1991), S. 281–291.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianusm“[Besprechng von Shaul Shaked, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran* (1994)], in: *BSOAS* 59 (1996), S. 11–28

--- „Ādur Gušnasp“, in: *EIr* I, S. 475 f.

Boyce, Mary und Grenet, Franz, *A History of Zoroastrianism*, Band III: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, HdO I.8.1.2.2, Brill, Leiden, 1991.

Boyd, James und Williams, Ron G., „The Nature and Problem of Evil in Zoroastrianism: some Theological, Philosophical and Ritual Perspectives“, in: Jamsheed K. Chosky, Jennifer Dubeansky (Hrsg.), *Gifts to a Magus. Indo-Iranian Studies Honoring Firoze Kotwal*, TSR 32, Peter Lang, New York, 2013, S. 77–97.

Böhlig, Alexander, *Die Bibel bei den Manichäer*, Dissertation, Münster, 1947 [= ders., *Die Bibel bei den Manichäern und verwandte Studien*, hrsg. von P. Nagel und S. G. Richter, NHMS 80, Brill, Leiden, 2013, S. 21–137].

--- „Christliche Wurzeln im Manichäismus“, in: *BSAC* 15 (1960), S. 41–61 [= ders., *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, AGSJU 6, Brill, Leiden, 1968, S. 202–221, und G. Widengren (Hrsg.), *Der Manichäismus*, WdF 158, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, S. 225–246].

--- *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, AGJU 6, Leiden, Brill, 1968.

--- „Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus“, in: Peter Bryder (Hrsg.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5–9, 1987, Department of History of Religions, Lund University*, LSAAR 1, Plus Ultra, Lund, 1988, S. 29–44 [= Ders., *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*, 2. Teil, Mohr Siebeck, Tübingen, 1989, S. 457–481].

--- *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*, WUNT 48, Mohr Siebeck, Tübingen 1989.

--- „Die Bedeutung des CMC für den Manichäismus“, in: Luigi Cirillo (Hrsg.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti des Secondo Simposio Internazionale (Cosenza 27–28 maggio 1988)*, SR 5, Marra, Cosenza, 1990, S. 35–56 [= ders., *Die Bibel bei den Manichäern und verwandte Studien*, S. 141–158].

--- „Der Manichäismus und das Christentum“, in: A. Böhlig, C. Markschies (Hrsg.), *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani, sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi*, BZNW 72, de Gruyter, Berlin / New York, 1994, S. 265–282 [= ders., *Die Bibel bei den Manichäern*, S. 173–191].

Brakke, David, *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2010.

Brandes, Wolfram, „Pejorative Phantomnamen im 8. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Theophanes und deren Konsequenzen für die historische Forschung“, in: Lars M. Hoffmann (Hrsg.), *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, MVB 7, Harrassowitz, Wiesbaden, 2005, S. 93–125.

Brandt, A[ugust] J[ohann] H[einrich] Wilhelm, *Die mandäische Religion. Ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung* erforscht, dargestellt und beleuchtet von Dr. A. J. H. Wilhelm Brandt, Pfarrer der niederl[ändischen] reform[ierten] Kirche, Hinrichs, Leipzig, 1889 [Nachdruck: Philo Press, Amsterdam, 1973].

--- „Das Schicksal der Seele nach dem Tode, nach mandäischen und parsischen Vorstellungen [I]“, in: *JbPT* 17 (1892), S. 405–438.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- *Mandäische Schriften, aus der grossen Sammlung heiliger Bücher genannt Genza oder Sidrâ Rabbâ*, übersetzt und erläutert von Dr. W[ilhelm] Brandt, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1893 [Nachdruck: Philo Press, Amsterdam, 1973].
--- *Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß des Judenchristentums*, BZAW 18, Töpelmann: Gießen, 1910.
--- *Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien*, BZAW 19, Töpelmann, Gießen, 1910.
--- *Elchasai – ein Religionsstifter und sein Werk. Beiträge zur jüdischen, christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte*, Leipzig: Hinrichs, 1912.
--- *Die Mandäer. Ihre Religion und ihre Geschichte*, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde, nieuwe Reeks 16.3 (1915), Müller, Amsterdam, 1915 [Nachdruck: Sändig, Wiesbaden, 1967].
Bremmer, Jan N., „Persian *Magoi* and the Birth of the Term 'Magic'", in: ders., *Greek Religion and Culture, The Bible and the Ancient Near East*, JSRC 8, Brill, Leiden, 2008, S. 235–247 [ursprünglich: „The Birth of the Term 'Magic' ", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126 (1999), S. 1–12 und später erweitert in: J. N. Bremmer, J. R. Veenstra (Hrsg.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, GSCC 1, Peeters, Leuven, 2003, S. 267–273].
--- „Richard Reitzenstein's *Hellenistische Wundererzählungen*", in: Tobias Nicklas, J. Spittler (Hrsg.), *Credible, Incredible. The Miraculous in the Ancient Mediterranaean*, WUNT 231, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, S. 1–19.
Brock, Sebastian, „Early Syrian Asceticism", in: *Numen* 20 (1973), S. 1–19.
Bromley, David G., „Charisma and Leadership: Charisma and Charismatic Authority in New Religious Movements", in: George D. Chryssides, Benjamin E. Zeller (Hrsg.), *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, Bloomsbury, London, 2014, S. 103–117.
Brooke, G. J., „4Q500.1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard", in: *DSD* 2 (1995), S. 268–294.
Brückner, Heidrun und Zeller, Gabrielle (Hrsg.), *Otto Böhtlingk an Rudolf Roth. Briefe zum Petersburger Wörterbuch, 1852–1885*, VHGS 45, Harrassowitz, Wiesbaden, 2007.
Bryder, Peter, *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Bokförlag Plus Ultra, Lund, 1985.
[Buckley], Jorunn Jacobsen, *Spirit Ruha in Mandaean Religion*, PhD Dissertation Faculty of the Divinity School, University of Chicago, 1978 [unveröffentlichte Fassung].
--- „Two Female Gnostic Revealers", in: *HR* 19 (1980), S. 259–269.
--- „The Mandaean *ṭabahata masiqta*", in: *Numen* 28 (1981), S. 138–163.
--- „The Making of a Mandaean Priest: the *tarmida* Initiation", in: *Numen* 32 (1985), S. 198–217.
--- „Tools and Tasks: Elchasaite and Manichaean Purification Rituals", in: *JR* 66 (1986), S. 399–411.
--- „Why once is not enough: Mandaean Baptism (*maṣbuta*) as an Example of a Repeated Ritual", in: *HR* 29 (1989), S. 23–34.
--- „The Colophons in the Canonical Prayerbook of the Mandaeans", in: *JNES* 51 (1992), S. 33–50 [mit umfangreichen Ergänzungen in: J. J. Buckley, *The Great Stem of Souls*, S. 185–207].
--- „The Mandaean Appropriation of Jesus' Mother, Miriai", in: *NT* 35 (1993), S. 181–196.
--- „Libertines or not: Fruit, Bread, Semen and other bodily Fluids in Gnosticism", in: *JECS* 2 (1994), S. 15–31.
--- Besprechung von W. Sundberg, *Kushṭa II* (1994), in: *Acta Orientalia (Danica)* 58 (1997), S. 206–210.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „Professional Fatigue: 'Hibil's Lament' in the Mandaean *Book of John*", in: *Le Muséon* 110 (1997), S. 367–381.
--- *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People*, American Academy of Religion – The Religions Series, Oxford University Press, Oxford, 2002.
--- Besprechung von E. Lupieri, *The Mandaeans* (2002), in: *JAAR* 71 (2003), S. 220–223.
--- *The Great Stem of Souls. Reconstructing Mandaean History*, Gorgias Press, New Jersey, 2005.
--- „New Perspectives on the Sage Dinanukt on Right *Ginza* 6", in: *Aram* 22 (2010) [erschienen 2013], S. 15–29.
--- „Mandaean-Sethian Connections", in: *Aram* 22 (2010) [erschienen 2013], S. 495–507.
--- *Lady E. S. Drower's Scholarly Correspondence. An Intrepid English Autododact in Iraq*, NBS 137, Brill, Leiden, 2012.
--- „Mandaean Colophons as Ethnic Memory", in: Rainer Voigt (Hrsg.), *'Durch Dein Wort ward jegliches Ding!' / 'Through Thy Word All Things Were Made!'. 2. mandäistische und samaritanistische Tagung / 2nd International Conference on Mandaic and Samaritan Studies. Zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*, MF 4, Harrassowitz, Wiesbaden, 2013, S. 45–54.
Bukovec, Predrag, „'Endmeer' und ‚Schilfmeer', mit einem Exkurs zur Herkunft der Mandäer", in: Predrag Bukovec, Barbara Kolkmann-Klamt (Hrsg.), *Jenseitsvorstellungen im Orient. Kongreßakten der 2. Tagung der RVO (3./4. Juni 2011, Tübingen)*, RVO 1, Kovač, Hamburg, 2013, S. 395–442.
Bultmann, Rudolf, „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums", in: *ZNW* 24 (1925), S. 100–146 [= Geo Widengren (Hrsg.), *Der Mandäismus*, S. 265–316].
--- „Mandaean and other Savior-Lore Parallels to the fourth Gospel" [englische Übersetzung von G. R. S. Mead], in: *The Quest* 17 (1926), S. 169–190 und 308–336.
--- Besprechung von H. Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage* (1930), in: *TLZ* 56 (1931), Sp. 577–580 [= G. Widengren (Hrsg.), *Der Mandäismus*, S. 110–114].
--- *Das Evangelium nach Johannes*, unveränderter Nachdruck der 10. Auflage, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament II.19, Vandenhoek & Ruprecht, Göttigen, 1968.
Burkert, Walter, „Signs, Commands and Knowledge. Ancient Divination between Enigma and Epiphany", in: Sarah Iles Johnson, P. Struck (Hrsg.), *Mantikē. Studies in Ancient Divination*, RGRW 155, Brill, Leiden, 2005, S. 29–49.
Burkitt, F[rancis] C[rawford], *The Religion of the Manichees. Donnellan Lectures for 1924*, Cambridge University Press, London, 1925.
--- „The Mandaeans" [= Besprechung von S. A. Pallis, *Mandaean Studies* (1926)], in: *JThS* 29 (1928), S. 225–235.
Burns, Dylan M., *Apocalypse of the Alien God. Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014.
Burstein, Sonia Rosa, „Moses Gaster and Folklore", in: *Folklore* 68 (1957), S. 288–290.
Burtea, Bogdan, „Zur Entstehung der mandäischen Schrift: iranischer oder aramäischer Ursprung?", in: Rainer Voigt (Hrsg.), *‚Und das Leben ist siegreich!' Mandäische und samaritanische Literatur im Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*, MF 1, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008, S. 47–62.
--- Besprechung von: M. Moriggi, *La lingua delle coppe magiche siriache* (2004), C. Müller-Kessler, *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena* (2005) und E. Yamauchi, *Mandaic Incantation Texts* (2005²), in: *OLZ* 106 (2011), S. 111–121.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „Mandaic“, in: Stefan Weninger (Hrsg.), *The Semitic Languages. An International Handbook*, HSK 36, de Gruyter / Mouton, Berlin, 2011, S. 670–685,
Büchsel, Friedrich, „Mandäer und Johannesjünger“, in: *ZNW* 26 (1927), S. 219–231.
Cantera, Alberto, *Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta*, Iranica 7, Harrassowitz, Wiesbaden, 2004.
--- „Preface“, in: ders. (Hrsg.), *The Transmission of the Avesta*, Iranica 20, Harrassowitz, Wiesbaden, 2012, S. vii–xviii.
--- *Vers une édition de la liturgie longue zoroastrienne. Pensées et travaux préliminaires*, StIr Cahier 51, Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, Paris, 2014.
Capps, Walter H., „Geo Widengren on Syncretism. On Parsing Uppsala Methodological Tendencies“, *Numen* 20 (1973), S. 163–185.
Carbajosa, Ignacio, *The Character of the Syriac Version of Psalms. A Study of Psalms 90–150 in the Peshitta*, MPIL 17, Brill, Leiden, 2008 [englische Übersetzung von: *Las características de la versión siríaca de los Salmos (Sal 90–150 de la Peshitta)*, AB 162, Pontificio Istituto Biblico, Rom, 2006].
Casadio, Giovanni, „Abenteuer des Dualismus auf der Seidenstrasse“, in: Ronald Emmerick, Werner Sundermann, Peter Zieme (Hrsg.), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, BBAW.BA Sonderband 4, Akademie, Berlin, 2000, S. 55–82.
Cerutti, Maria Vittoria, „Ptahil e Ruha. Per una fenomenologia del dualismo mandeo“, in: *Numen* 24 (1977), S. 186–206.
--- „La doppia creazione nell'antropologia mandea“, in: Ugo Bianchi (Hrsg.), *La doppia creazione dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Nuovi Saggi 70, Edizioni dell'Ateneo & Bizzari, Roma, 1978, S. 117–137.
--- „Per una tipologia storica del dualismo“, in: *SMSR* 49 (1983), S. 263–277.
Charlier, Pascal, „De l'abondance à la dévasatation: le miracle des intempéries en Mésopotamie“, in: Rika Gyselen (Hrsg.), *Démons er merveilles d'Orient*, RO 13, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Burres-sur-Yvette, 2001, S. 37–60.
Chokr, Melhem, *Zandaqa et zindiqs en Islam au second siècle de l'Hégire*, Institut Français d'Études Arabes de Damas, Damaskus, 1993.
Christensen, Arthur, *Essai sur la Démonologie iranienne*, Det Kgl. Danskre Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meedleiser 26.1, København, 1943.
Chwolsohn, D[aniel], *Die Ssabier und der Ssabismus*, Band I: *Die Entwicklung der Begriffe Ssabier und Ssabismus und die Geschichte der harranischen Ssabier oder der syro-hellenistischen Heiden im Nördlichen Mesopotamien und in Bagdad zur Zeit des Chalifats*, Kaiserliche Akademe der Wissenschaften, St. Petersburg, 1856, [Nachdruck: Johnson Reprint Corporation, New York / London, 1965].
Ciancaglini, Claudia A., *Iranian Loanwords in Syriac*, BIr 28, Reichert, Wiesbaden, 2008.
Cioată [Haralambakis], Maria, „A Survey of the Gaster Collection in the John Rylands Library“, in: *BJRL* 89 (2013), S. 107–130.
Cirillo, Luigi, *Elchasai e gli Elchasaiti:un contributo alla storia delle communità giudeocristiane*, SR 1, Marra, Cosenza, 1984.
--- „Elchasaiti e Battisti di Mani: i limiti di un confronto delle fonti“, in: ders. (Hrsg.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti des Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3–7 settembre 1984)*, SR 4, Marra, Cosenza, 1986, S. 97–139.
--- „The Mani Logion: 'The Purification that was spoken about is that which comes through Gnosis' (CMC 84,9–12)“, in: Jason David BeDuhn (Hrsg.), *New Light on Manichaeism. Pa-*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

pers from the Sixth International Congress on Manichaeism organized by the International Association of Manichaean Studies, NHMS 64, Brill, Leiden / Boston, 2009, S. 45–59.
Ciurtin, Eugen, „Geo Widengren“, in: *ER*^{2}, S. 7932–7934.
--- Besprechung von M. Gaster, *Studii de folclor comparat* (2003), in: *Archaeus* 8 (2004), S. 386–388 (auf Französisch).
Clark, Larry, „The Conversion of Bügü Khan to Manichaeism“, in: R. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (Hrsg.), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, BBWA.BA Sonderband 4, Akademie, Berlin, 2000, S. 83–123.
Colditz, Iris, „Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen“, in: *AoF* 14 (1987), S. 274–313.
--- *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer. Eine semantische Analyse im Vergleich zu den nichtmanichäischen iranischen Quellen*, Iranica 5, Harrassowitz, Wiesbaden, 2000.
--- „‚Autorthema‘, Selbstproklamation und Ich-Form in der alt- und mitteliranischen Literatur“, in: Desmond Durkin-Meisterernst, Christiane Reck, Dieter Weber (Hrsg.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstags von Werner Sundermann*, BIr 31, Reichert, Wiesbaden 2009, S. 27–64.
Collins, John J., „The Jewish Apocalypses“, in: *Semeia* 14 (1979) [ders. (Hrsg.), *Apocalyptic: the Morophology of a Genre*], S. 21–59.
Colpe, Carsten, *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung*, unveröffentlichte Dissertation, Göttingen, 1955.
--- „Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abū ʿĪsā al-Warrāq)“, in: *ZDMG* 109 (1959), S. 82–91[= G. Widengren (Hrsg.), *Der Manichäismus*, S. 464–476].
--- „Mandäer“, in: *RGG*^{3}, 4. Band, 1960, Sp. 709–712.
--- „Manichäismus“, in: *RGG*^{3}, 4. Band, 1960, Sp. 714–722.
--- Besprechung von K. Rudolph, *Die Mandäer I* (1960), in: *Monatsschrift für Pastoraltheologie* 50 (1961), S. 126 f.
--- „Thomaspsalmen“, in: *RGG*^{3}, 6. Band, 1962, Sp. 868.
--- „Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt in der Geschichte der orientalischen Gnosis“, in: *JbAC* 7 (1964), S. 77–93 [= ders., *Kleine Schriften*, Band VI: Abteilung I: *Gnostica und Manichaica*, hrsg. von Marco Torini und Andreas Löw, Freie Universität zu Berlin, Berlin, 1996, S. 60–78].
--- „Bemerkungen zu Adolf von Harnacks Einschätzung der Disziplin ‚Allgemeine Religionsgeschichte‘ “, *NZST* 6 (1964), S. 51–69 [= ders., *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, Theologische Bücherei 68, München, 1980, S. 18–39, mit Ergänzungen].
--- „Kurze Charakteristik der Mani-, Bardesanes- und Esra-Forschungen, 1927–1967“, in: Hans Heinrich Schaeder, *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*, hrsg. von C. Colpe, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, S. 253–282 [Auszug in: ders., *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen: Einzelstudien und Versuch einer Zusammenschau*, WUNT 154, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, S. 129–138; , ebenfalls in: C. Colpe, *Kleine Schriften*, Band VI: *Abteilung I: Gnostica und Manichaica*, hrsg. von Marco Torini und Andreas Löw, Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin, Berlin, 1996, S. 116–143].
--- „Das deutsche Wort ‚Judenchristen‘ und ihm entsprechende historische Sachverhalte“, in: Shaul Shaked, David Shulman, Guy Stroumsa (Hrsg.), *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions Dedicated to RJ Zwi Werblowsky*, NBS 50, Brill, Leiden 1987, S. 50–68 [= C. Colpe, *Der Siegel der Propheten. Historische*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam, 2. Auflage, ANTZ 3, Institut Kirche und Judentum, Berlin, 1990, S. 38–58].

Coyle, J. Kevin, „Healing and the 'Physician' in Manichaeism", in: J. K. Coyle, S. C. Muir (Hrsg.), *Healing in Religion and Society from Hippocrates to the Puritans. Selected Studies*, SRS 43, Mellen, Lewiston / Queenston / Lampeter, 1999, S. 135–158 [ders., *Manichaeism and its Legacy*, NHMS 69, Brill, Leiden / Boston, 2009, S. 101–121].

Coxon, P. W., „Script Analysis and Mandaean Origins", in: *JSS* 15 (1970), S. 16–30.

Cumont, Franz, „Notes sur un passage des Actes de S. Mari", in: *Revue de l'Instruction Publique en Belgique* 36 (1893), S. 373–378.

--- *Recherches sur le Manichéisme I: La cosmogonie Manichéenne d'après Théodore Bar Khôni*, Lamertin, Bruxelles, 1908.

Dalley, Stephanie, „The Gilgamesh Epic and Manichaean Themes", in: *Aram* 3 (1991), S. 23–33.

Daniélou, Jean, „Feuersäule (Lichtsäule, Wolkensäule)", in: Theodor Klauser (Hrsg.), *Reallexikon für antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt VII: Exkommunikation-Fluchformeln*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1969, Sp. 786–790.

Darrow, William R., „Keeping the Waters Dry. The Semiotics of Fire and Water in the Zoroastrian *Yasna*", in: *JAAR* 56 (1988), S. 417–442.

Daryaee, Touraj (Hrsg.), *Scholars and Humanists. Iranian Studies in W. B. Henning and S. H. Taqizadeh Correspondence*, Mazda, Costa Mesa, California, 2009.

DeConick, April, *The Gnostic New Age. How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today*, Columbia University Press, New York, 2016.

Dennison, William D., *The Young Bultmann. Context for his Understanding of God, 1884–925*, AUS VII.241, Peter Lang, New York, 2008.

Denzey Lewis, Nicola, „Death on the Nile. Egyptian Codices, Gnosticism, and Early Christian Books of the Dead", in: April DeConick, Gregory Shaw, John Turner (Hrsg.), *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean, and other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*, NHMS 85, Brill, Leiden, 2013, S. 161–180.

Denzey Lewis, Nicola und Justine Ariel Blount, „Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices", in: *JBL* 133 (2014), S. 399–419.

Deutsch, Nathaniel, *The Gnostic Imagination. Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism*, BSJS 13, Brill, Leiden, 1995.

--- *Guardians of the Gate. Angelic Vice*[-] *Regency in Late Antiquity*, BSJS 22, Brill, Leiden 1999.

Dillemann, L[ouis], „Ammien Marcellin er les pays de l'Euphrate et du Tigre", in: *Syria* 38 (1961), S. 87–158.

Dilley, Paul, „Also schrieb Zarathustra? Mani as Interpreter of the 'Law of Zarades' ", in: Iain Gardner, Jason BeDuhn, Paul Dilley (Hrsg.), *Mani at the Court of the Persian Kings. Studies on the Chester Beatty* Kephalaia *Codex*, NHMS 87, Brill, Leiden, 2015, S. 101–135.

Drecoll, Volker Henning und Mirjam Kudella, *Augustin und der Manichäismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

Dreher, Matthias, *Rudolf Bultmann als Kritiker in seinen Rezensionen und Forschungsberichten. Kommentierende Auswertung*, BVB 11, Lit, Münster, 2005.

Drouin, E[douard], „La numismatique araméenne sous les Arsacides et en Mésopotamie", in: *JA* VIIIième série 13 (1889), S. 376–401.

Drower, E[thel] S[tefana], Besprechung von S. A. Pallis, *Mandaean Studies* (1926), in: *Folklore* 45 (1934), S. 189 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Clarendon Press, Oxford, 1937.
--- „A Mandaean Philactery (*Qmaha d-bit mišqal ainia*)“, in: *Iraq* 5 (1938), S. 31–54.
--- „The Mandeans to-day“, *The Hibbert Journal* 37 (1938-1939), S. 435–447.
--- Besprechung von T. Säve-Söderberghs *Studies in the Coptic Manichaean Psalmbook* (1949), in: *JRAS* 1950, S. 190 f.
--- „The Mandaeans of Iraq“, in: *RCAJ* 20 (1953), S. 519–531.
--- „Hibil-Ziwa and the Parthian Prince“, in: *JRAS* 1954, S. 152–156.
--- „The Sacramental Bread (*Pihtha*) of the Mandaeans“, in: *ZDMG* 105 (= NF 30), 1955, S. 115–150.
--- *Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East*, Murray, London, 1956.
--- „*Zidqa* and *kana d*[-]*zidqa*“, in: *RSO* 32 (1957) [Scritti in Onore di Giuseppe Furlani], S. 397–402.
--- *The Secret Adam. A Study in Nasoraean Gnosis*, Oxford University Press, Oxford, 1960.
--- Besprechung von K. Rudolphs, *Mandäer I* (1960), in: *OLZ* 55 (1960), Sp. 617–619.
--- „Mandaean Polemic“, in: *BSOAS* 25 (1962), S. 438–448.
Dubois, J[ean]-D[aniel], „Mémoire et salut dans le Psaume manichéen du Bema 222“, in: [D. Marguerat und J. Zumstein, Hrsg.], *La Mémoire et les Temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Le monde de la Bible 23, Labor et Fides, Genf, 1991, S. 277–286.
Ducène, Jean-Charles, „Lieux de mémoire sassanides dans la duexième *risāla* d'Abū Dulaf Misʿar (IVe/Xe siècle)“, in: Rika Gyselen (Hrsg.), *Sources pour l'histoire er la géographie du monde iranien (224–710)*, RO 18, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 2009, S. 59–89.
Duchemin, Jean-Marie, „Un réexamen des notices de Théodore bar Konaï sur les mandéens“, in: *Apocrypha* 23 (2012) [erschienen 2013], S. 171–207.
Duling, Dennis C., „Solomon, Exorcism and the Son of David“, in: *HTR* 68 (1975), S. 235–252.
Durkin-Meisterernst, Desmond, „Erfand Mani die manichäische Schrift?“, in: R. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (Hrsg.), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, BBAW.BA Sonderband 4, Akademie, Berlin, 2000, S. 161–178.
--- „Die manichäische Mission in Palmyra. Die Quellen und ihre Auswertung“, in: Klaus-Peter Johne, Thomas Gerhardt, Udo Hartmann (Hrsg.), Deleto paene imperio Romano. *Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert und ihre Rezeption in der Neuzeit*, Steiner, Stuttgart, 2006, S. 315–327.
--- „Wie persisch war der Manichäismus in Ägypten? Wie ägyptisch ist er geworden?“, in: Frank Feder, Angelika Lohwasser (Hrsg.), *Ägypten und sein Umfeld in der Spätantike: Vom Regierungsantritt Diokletians 284/285 bis zur arabischen Eroberung des Vorderen Orients um 635–646. Akten der Tagung vom 7.–9. 2011 in Münster*, Philippika 61, Harrassowitz, Wiesbaden, 2013, S. 207–219.
Edsman, Carl-Martin, „Ein halbes Jahrhundert Uppsala-Schule“, in: M. Stausberg (Hrsg.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001*, RGA Ergänzungsbände 31, de Gruyter, Berlin, 2001, S. 194–209.
Eijk, Philip J. van der „The *Anonymus Parisinus* and the Doctrines of 'the Ancients' “, in: ders. (Hrsg.), *Ancient Histories of Medicine. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*, SAM 20, Brill, Leiden, 1999, S. 295–332.
Eksell, Kerstin, „Remarks on Poetical Functions of the Genitive in Some Northwestern Semitic Poetry“, in: *OrSuec* 38–39 (1989–1990), S. 21–30.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „Semantic Notes on Mandaic Poetry“, in: *OrSuec* 40 (1991), S. 87–94.
--- „Three Strophic Patterns in Palestinian and some Other Semitic Poetry“, in: *OrSuec* 41–42 (1992–1993), S. 82–95.
Eliade, Mircea, *Mythen, Träume und Mysterien*, übersetzt von Michael Benedikt und Matthias Vereno, WA 25, Müller, Salzburg, 1961 [französisches Original: *Mythes, rêves et mysères*, Les Essais 84, Gallimard, Paris, 1957].
Elman, Yaakov, „Middle Persian Culture and Babylonian Sages. Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Culture“, in: Charlotte Elisheva Fonrobert, Martin S. Jaffee (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, S. 165–197.
Epstein, J. N., „Gloses babylo-araméennes“, in: *REJ* 73 (1921), S. 27–58; 74 (1922), S. 40–72.
Esmailpour, Abolqasem, *Manichaean Gnosis and Creation Myth*, Sino-Platonic Papers 156, Philadelphia, Department of East Asian Languages and Civilizations of the University of Pennsylvania, 2005.
Ess, Josef van, *Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971)*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2013.
Euting, Julius, „Nachricht über die mandäischen oder zabische Manuscr[ipten] der kaiserl[ichen] Bibliothek zu Paris und der Bibliothek des British Museum zu London“, in: *ZDMG* 19 (1865), S. 120–136.
Fiey, J[ean] M[aurice], *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, CSCO 310. Subsidia 36, Louvain, 1970.
Flannery, John, „The Augustinians and the Mandaeans in 17th C. Mesopotamia“, in: *Aram* 22 (2010), S. 335–348.
--- *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and beyond (1602–1747)*, SCM 43, Brill, Leiden, 2013.
Flügel, Gustav, „Ueber Muhammad bin Ishâk's Fihrist al-ʿulûm“, in: *ZDMG* 13 (1859), S. 559 f.
Foltz, Richard, *Religions of the Silk Road. Premodern Patterns of Globalization*, 2. Auflage, Palgrave Macmillan, New York, 2010.
Fonkič, B[oris] L[vovič] und F[jodor] B. Poljakov, „Paläographische Grundlagen der Datierung des Kölner Mani-Kodex“, in: *ByZ* 83 (1990), S. 22–30.
Ford, J[ames] N[athan], „Another Look at the Mandaic Incantation Bowl BM 91715“, in: *JANES* 29 (2002), S. 31–47
Fracassini, Umberto, „La religione dei mandei“, in: *GSAI* 29 (1918–1920), S. 131–177.
Franke, Sylvia, *The Tree of Life and the Holy Grail. Ancient and Modern Spiritual Paths and the Mystery of Rennes-le-Château*, Temple Lodge, Forest Row, 2007.
Frankfurter, David, „Stylites and Phallobates. Pillar Religions in Late Antique Syria Author(s)“, in: *VC* 44 (1990), S. 168–198.
--- „Apocalypses real and alleged in the Mani Codex“, in: *Numen* 44 (1997), S. 60–73.
Franzmann, Majella, „Living Water: Mediating Element in Mandaean Myth and Ritual“, in: *Numen* 36 (1989), S. 156–172.
--- *Jesus in the Manichaean Writings*, T&T Clark, London / New York, 2003.
--- „The Syriac-Coptic Bilinguals from Ismant el-Kharab: Translation Process and Manichaean Missionary Practice“, in: A. van Tongerloo (Hrsg.), *Il Manicheismo – nuove prospettive della ricerca. Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo: Atti, Dipartimento di Studi Asiatici, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli, 2–8 settembre 2001*, MS 5, Brepols, Turnhout, 2005, S. 115–122.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Frazer, James George, „Ancient Stories of a Great Flood (The Huxley Memorial Lecture for 1916)“, in: *JRAI* 46 (1916), S. 231–283.

Frenschkowski, Marco, *Offenbarung und Epiphanie*, Band I: *Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens*, WUNT II.79, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995.

Frey, Jörg, *Die johanneische Eschatologie I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, WUNT 96, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997.

--- „Erik Peterson und das Judenchristenum“, in: Giancarlo Caronello (Hrsg.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Duncker & Humboldt, Berlin, 2012, S. 299–327.

Frye, Richard, „Manichaean Notes“, in: Gernot Wießner, Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.), *Studia Manichaica II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, 6.–10. August 1989, St. Augustin / Bonn*, StOr 23, Harrasowitz, Wiesbaden, 1992, S. 93–97.

Fujita, Shozo, „The Metaphor of Plant in Jewish Literature if the Intertestamental Period“, in: *JSJ* 7 (1976), S. 30–45.

Funk, Wolf-Peter, „The Reconstruction of the Manichaean *Kephalaia*“, in: Paul Mirecki, Jason BeDuhn (Hrsg.), *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichean Sources*, NHMS 43, Brill, Leiden, 1997, S. 143–159.

Furlani, Giuseppe, *La religione babilonese e assira*, 2. Band: *I miti e la vita religiosa*, Storia delle Religioni 9, Zanichelli, Bologna, 1929.

--- „L’antidualismo dei Yezidi“, in: *Orientalia* 13 (1944), S. 236–267.

--- „I pianeti e lo zodiaco nella religione dei Mandei“, in : *AANL* Serie VIII 2 (1948), S. 119–187.

--- „Il giudizio dell’anima presso i Mandei“, in : *SMSR* 22 (1949-1950), S. 56–88.

--- „*Nimusa*, *Nimrus* e *Namrus* negli scritti dei Mandei“, in: *RANL* Serie VIII 6 (1951), S. 519–531.

--- „Il buon odore e il cattivo odore nella religione dei Mandei“, in : *RANL* Serie VIII 7 (1952), S. 317–339.

--- „Il diritto profane negli scritti dei Mandei“, in: *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz, nel XLV anno del suo insegnamento*, Editore Jouene, Napoli, 1953, p. 13–30.

--- „I nomi delle classi dei demoni preso i Mandei“, in: *RANL* Serie VIII 9 (1954), S. 389–435.

--- „Babele presso i Mandei“, in: *Aegyptus* 34 (1954), S. 250–265.

--- „I termi mandei per tempio, santuario e Chiesa“, *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, 1. Band, Istituto per l’Oriente, Roma, 1956, S. 341–360.

--- „Il pavone nella religione dei Mandei“, in: *Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Rendiconti, Classe di Lettere* 89 (1956), S. 79–99.

--- „Mand. *bilura* = pandora, liuto“, in : *RSO* 31 (1956), S. 1–15.

--- „I significati di mand. *raza* = mistero, segreto“, in : *AANL* Serie VIII 7 (1956), S. 447–510.

Furley, W[illiam] D., „Besprechung und Behandlung. Zur Form und Funktion von ἐπωιδαί in der griechischen Zaubermedizin“, in: Glenn W. Most, Hubert Petersmann, Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Philanthropia kai Eusebeia. Festschrift für A. Dihle zum 70. Geburtstag,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, S. 80–104.

Gandini, Mario „Raffaele Pettazzoni negli anni 1928–1929. Materiali per una biografia [XII]“, in: *Strada Maestra* 48 (2000), S. 81–249.

Gardner, Iain, „Towards an Understanding of Mani’s Religious Developement and the Archaeology of Manichaean Identity“, in: Carole M. Cusack, Christopher Hartney (Hrsg.), *Religion and Retributive Logic. Essays in Honour of Professor Garry W. Trompf*, NBS 126, Brill, Leiden, 2010, S. 147–158.

--- „Searching for Traces of the *ʿutria* in the Coptic Manichaica“, in: *Aram* 22 (2010), S. 87–96.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „'With a Pure Heart and a Truthful Tongue'. The Recovery of a Text of the Manichaean Daily Prayers", in: *JLA* 4 (2011), S. 79–99.
--- „Manichaean Ritual Practice at Ancient Kellis: a New Understanding of the Meaning and Function of the so-called Prayer of the Emanations", in: J. A. van den Berg, Annemarie Kotzé, Tobias Nicklas, Madleine Scopello (Hrsg.), *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, NHMS 74, Brill, Leiden, 2011, S. 245–262.
--- „Introduction to the Chester Beatty Kephalaia Codex", in: Iain Gardner, Jason B. BeDuhn, Paul Dilley (Hrsg.), *Mani at the Court of the Persian Kings. Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, NHMS 87, Brill, Leiden, 2015, S. 1–12.
Gardner, I. M. F. und S. N. C. Lieu, „From Narmouthis (Medinet Madi) to Kellis (Ismant el-Kharab): Manichaean Documents from Roman Egypt", in: *JRS* 86 (1996), S. 146–169.
Gaster, M[oses], Besprechung von A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove, together with some Chapters from his Ethikon* (1919), in: *JRAS* 1919, S. 593–596.
--- Besprechung von F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees* (1925), in: *JRAS* 1925, S. 559 f.
--- Besprechung von M. Lidzbarsky, *Ginza* (1925), in: *JRAS* 1926, S. 372–375.
--- Besprechung von M. Beza, *Paganism in Romanian Folklore* (1928), in: *Folklore* 39 (1928), S. 405 f.
--- Besprechung von H. Odeberg, *3 Enoch* (1928), in: *JRAS* 1929, S. 901 f.
--- Besprechung von H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien* (1934), in: *JRAS* 1936, S. 133–135.
--- „The Mandaeans in the Light of the latest Research" [= Besprechung von E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran* (1937)], in: *JRAS* 1938, S. 68–81.
--- „The Mandaeans in the Light of the Latest Research", in: *Journal of the Royal Central Asian Society* 25 (1938) [= Besprechung von Drower, *The Mandaeans of Irak and Iran,* 1937], S. 68–81.
Gathercole, Simon, *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary*, TENT 11, Brill, Leiden, 2014.
Gawlikowski, M[ichał], „Palmyra as a Trading Centre", in: *Iraq* 56 (1994), S. 27–33.
Geller, M[arkham J.], „Four Aramaic Incantation Bowls", in: G. Rendsbug, R. Adler, Milton Arfa, N. H. Winter (Hrsg.), *The Bible World. Essays in Honour of Cyrus H. Gordon*, KTAV and The Institute of Hebrew Culture and Education of New York University, New York, 1980, S. 57–60.
Gemünden, Petra von, „Falsche Herkunft! (vom Ausreißen der Pflanze) – Mt 15,13 (EvThom 40)", in: R. Zimmermann (Hg.) *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2007, S. 441–444.
Gerdmar, Anders, „Ein germanischer Jesus auf schwedischem Boden. Schwedisch-deutsche Forschungszusammenarbeit mit rassistischen Vorzeichen 1941–1945", in: Roland Deines, Volker Leppin und Karl-Wilhelm Niebuhr (Hrsg.), *Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2007, S. 319–348 [= ders., *En germansk Jesus på svensk botten: svensk-tyskt forskningssamarbete med rasistiska förtecken 1941–1945. Paper vid Historikermötet i Uppsala 22–24 april 2005*, Uppsala, 2005].
Gershevitch, Ilya, „The Bactrian Fragment in Manichaean Script", in: J. Harmatta (Hrsg.), *From Hecataeus to al-Huwārizmī. Bactrian, Pahlavi, Sogdian, Persian, Sanskrit, Syriac, Arabic, Chinese, Greek and Latin Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984, S. 273–280.
--- „Beauty as the Living Soul in Iranian Manichaeism", ebd., S. 281–288.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Ghodrat-Dizaji, Mehrdad, „Administrative Geography of the Early Sasanian Period: the Case of Ādurbādagān“, in: *Iran* 45 (2007), S. 87–93.
Gignoux, Philippe, *Inscriptions magiques syriaques*, Collection REJ [4], Peeters, Louvain, 1987.
--- *Les quatre inscriptions du Mage Kirdīr. Textes et concordances*, Collection des sources pour l'histoire de l'Asie centrale pré-islamique 2.1. StIR Cahier 9, Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, Paris, 1991.
Gilli-Elewy, Hend, *Bagdad nach dem Sturz des Kalifats. Die Geschichte einer Provinz unter ilḫānischer Herrschaft (656–735/1258–1335),* IU 231, Schwartz, Berlin, 2000.
Giorgi, Roberto, *Pour une histoire de la zandaka*, Pubblicazioni della Facoltá di Lettere e Filosofia dell'Universitá di Pavia 52, La Nuova Italia, Florenz, 1989.
Glassner, Jean-Jacques, „Savoirs secrets et écritures secrets des scribes méseopotamiens“, in: *Politica Hermetica* 13 (1999), S. 15–30.
Gnoli, Gherardo, *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, TIEI 11, Klincksieck, Paris, 1985.
--- Besprechung von Shaul Shaked, *Dualism in Transformation* (1994), in: *EW* 45 (1995), S. 415–422.
--- „Geo Widengren, 1907–1996“, in: *EW* 46 (1996), S. 494–497.
Godwin, Joscelyn, „G. R. S. Mead“, in: Wouter J. Hanegraaff (Hrsg.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Brill, Leiden / Boston, 2006, S. 785 f.
Goguel, Maurice, „Jésus et la tradition religieuse de son peuple“, in: *RHPR* 7 (1927), S. 154–175 und 219–244.
--- *Au seuil de l'Évangile: Jean-Baptise*, Payot, Paris, 1928.
--- Besprechung von R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (1929), in: *RPLHA* 56 [3. Serie 4] (1930), S. 194–197.
--- Besprechung von O. Cullmann, *La problème littéraire du roman pseudo-clementin* (1930) in: *RPLHA* 59 [3. Serie 7] (1933), S. 108.
Goitein, S[helomo] D[ov], „A Report on Messianic Troubles in Baghdad in 1120–21“, in: *The JQR* NS 43 (1952), S. 57–76.
Goluboff, Sascha L., „Are they Jews or Asians? A Cautionary Tale about Mountain Jewish Ethnography“, in: *Slavic Review* 63 (2004), S. 113–140.
Goode, Alexander D., „The Exilarchate in the Eastern Caliphate, 637–1258“, in: *JQR* NS 31 (1940), S. 149–169.
Goodrick-Clarke, Nicholas, *Black Sun. Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*, New York University Press, New York, 2002.
Goodrick-Clarke, Claire und Nicholas Goodrick-Clarke (Hrsg.), *G. R. S. Mead and the Gnostic Quest*, Western Esoteric Masters Series, North Atlantic, Berkley, California, 2005.
Gordon, Cyrus, „Aramaic and Mandaic Magic Bowls“, in: *ArOr* 9 (1937), S. 84–106.
Greenfeld, Jonas C., „On Mandaic Poetic Technique“, in: Maria Macuch, Christa Müller-Kessler, Bert G. Gragner (Hrsg.), *Studia semitica necnon Iranica Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1989, S. 101–108.
Griffith, Sidney [Harrison], „Theodore bar Kônî's Scholion: A Nestorian *Summa contra Gentiles* from the First Abbasid Century“, in: Nina G. Garsoïan, Thomas F. Mathews, Robert W. Thomson (Hrsg.), *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium, 1980*, Dumbarton Oaks, Washington DC, 1982, S. 53–72.
Gropp, G[erd], Besprechung von K. Schippmann, *Die iranischen Feuerheiligtümer* (1971), in: *KOr* 8 (1972), S. 144–147.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Gruenwald, Ithamar, „Manichaeism and Judaism in Light of the *Cologne Mani Codex*“, in: *ZPE* 50 (1983), S. 29–45 [= ders., *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, BEATAJ 14, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1988, S. 253–277; 2. Auflage, AJEC 90, Brill Leiden, 2014].

Gruwez, Christine, *Mani & Rudolf Steiner. Manichaeism, Anthroposophy, and their Meeting in the Future*, Anthroposophic Press, Great Barrington, 2014.

Grünbaum, M[ax], „Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada“, in: *ZDMG* 31 (1877), S. 183–359 [= Max Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, hrsg. von Felix Perles, Calvary & Co., Berlin, 1901, S. 1–237].

--- *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Brill, Leiden, 1893.

Gulácsi, Zsuzanna, *Medieval Manichaean Book Art. A Codicological Study of Iranian and Turkic illuminated Book Fragments from 8th–11th Century East Central Asia*, NHMS 57, Brill, Leiden, 2005.

Gulbenkian, Roberto, „Relações politico-religiosas entre os portugueses e os mandeus da Baixa Mesopotâmia e do Cuzistão na primeira metade do século XVII“, in: *AAPH* 2. Serie 32.2 (1989) [= ders., *Estudos historicós II: Relações entre Portugal, Irão e Médio-Oriente*, Academia Portugues da História, Lisboa, 1995, S. 325–420].

Gunkel, Hermann, *Wilhelm Bousset. Gedächtnisrede*, Mohr, Tübingen, 1920.

Gündüz, Şinasi, *The Kowledge of Life. The Origins and Early History of the Mandaeans and their Relation to the Sabians of the Qur'ān and to the Harranians*, JSJ Supplement 3, Oxford University Press, 1994.

--- „Mandaean Parallels in Yezidī Beliefs and Folklore“, in: *Aram* 16 (2004), S. 109–126.

Güterbock, Michael, „Vorläufige Bemerkungen zu einer Ausgabe der mandäischen Rituale in der Drower Collection 50“, in: Rainer Voigt (Hrsg.), *‚Und das Leben ist siegreich!‘. Mandäische und samaritanische Literatur im Gedenken an Rudolf Macuch*, MF 1, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008, S. 109–116.

Gyselen, Rika, *La géographie administrative de l'Empire Sassanide. Les témoignages sigillographiques*, RO 1, Paris, 1989.

Hanegraaff, Wouter J., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, New York, 2012.

Hanig, Roman, „Christus als ‚wahrer Salomo‘ in der frühen Kirche“, in: *ZNW* 84 (1993), S. 111–134.

Hansman, John, „The Land of Meshan“, in: *Iran* 22 (1984), S. 161–166.

Hardcastle, A. L. B., „Fragments of the Mandaean Mass for the Souls of the Dead“, in: *Theosophical Review* 29 (1902), S. 489–496.

--- „The Liberation of Jōhannā“, in: *Theosophical Review* 31 (1902), S. 114–125.

--- „The Nazarene Messiah“, in: *Theosophical Review* 33 (1903), S. 153–158.

--- „Fragments from the Mandaean Traditions of John the Baptist“, in: *The Quest* 1 (1910), S. 435–448

--- „The Book of Souls: Fragments of a Mandaean Mystery Ritual“, in: *The Quest* 3 (1912), S. 714–732.

--- „The Mandaean Chrism“, in: *The Quest* 5 (1914), S. 291–301.

--- „The Trials of a Candidate: from a Mandaean ‘Book of Souls’ “, in: *PSBA* 38 (1916), S. 11–18.

Harkins, Angel Kim, *Reading with an "I" to the Heavens. Looking at the Qumran Hodayot through the Lens of Visionary Traditions*, Ekstasis 3, de Gruyter, Berlin / New York, 2012.

Harnack, Adolf von, Besprechung von Wetter, Phōs (1915), in: *TLZ* 40 (1915), Sp. 325 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Harrak, Amir, „The Assembly of Seleucia on the Tigris according to the Acts of Mār Māri", in: Antonio Panaino, Giovanni Pettinato (Hrsg.*), Ideologies as Intercultural Phenomena. Proceedings of he Third Annual Symposium of the Assyrian and Bayblonian Intellectual Heritage Project, held in Chicago, USA, October 27–31, 2000*, Melammu Symposia 3, Università di Bologna & IsIAO, Milano, 2002, S. 109–118.

Hart, Jennifer, „The Influence of Islam on the Development of Mandaean Literature", in: Anders-Christian Jacobsen (Hrsg.), *The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity* (Religion and Normativity 1), Acta Iutlandica 84.1, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus, 2009, S. 178–191.

--- *The Mandaeans, as People of the Book? En Examination of the Influence of Islam on the Development of Mandaean Literature*, unveröffentlichte Dissertation, Indiana University, 2010.

--- „Yahia as Mandaean rasul? Some Thoughts on Islam's Influence on the Development of Mandaean Literature", in: *Aram* 22 (2010) [The Mandaeans, erschienen 2013], S. 171–181.

--- „Making a Case for a Connection between Islam and Mandaean Literature", in: *Aram* 22 (2010) [The Mandaeans, erschienen 2013], S. 427–440.

--- „An Unworthy Baptism Revisited", in: Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen, David Brakke (Hrsg.), *Invention, Rewriting, Usurpation. Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity*, ECCA 11, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2011, S. 121–128.

Hartmann, Udo, *Das palmyrenische Teilreich, Oriens und Occidens* 2, Steiner, Stuttgart, 2001.

Hartte, Konstantin, *Zum semitischen Wasserkultus (vor Ausbreitung des Christentums)*, Dissertation, Universität Tübingen, Schlesingersche Buchdruckerei, Halle am Salle, 1912.

Hartweg, F., „Le Grand Beausobre. Aspekte des intellektuelen und kirchlichen Lebens der ersten Generation des Berliner Refuge", in: W. Treue (Hrsg.), *Geschichte als Aufgabe. Festschrift für Otto Büsch zu seinem 60. Gebutstag*, Colloquium, Berlin, 1988, S. 55–81.

Harviainen, Tapani. *A Syriac Incanation Bowl in the Finnish National Museum, Helskini: a Specimen of Eastern Aramaic 'Koiné'*, SO 51.1, Helsinki, 1978.

--- *An Aramaic Incantation Bowl from Borsippa: another Specimen of Eastern Aramaic 'Koiné'*, SO 51.14, Helsinki, 1981.

Henderson, John, *The Construction of Orthodoxy and Heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, State University of New York Press, New York, 1998.

Henning, W[alter] Br[uno], „Zwei Fehler in der arabisch-manichäische Überlieferung", in: *Orientalia* N.S. 5 (1936), S. 84–87 [= W. B. Henning, *Selected Papers* I, AIr 15, Brill, Leiden / Teheran, 1977, S. 397–400].

--- „Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch", in: *APAW* 1936.10, S. 3–143 [= *Selected Papers* I, S. 417–557].

--- „Manis Last Journey", in: *BSOAS* 10 (1942), S. 941–953 [= *Selected Papers* II, S. 81–93].

Henrichs, Albert, „The Cologne Mani Codex reconsidered", in: *HSCP* 83 (1979), S. 339–367.

--- „ ‚So sprach mein Herr und Meister'. Selbstaussagen Manis, aufgezeichnet von seinen Schülern", in: Almut-Barbara Renger (Hrsg.), *Meister und Schüler in Geschichte und Gegenwart. Von Religionen der Antike bis zur modernen Esoterik*, V & R Unipress, Göttingen, 2012, S. 161–177.

Herman, Geoffrey, *A Prince without a Kingdom. The Exilarch in the Sasanian Era*, TSAJ 150, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012.

Heschel, Susannah, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Hill, Harvey, *The Politics of Modernism. Alfred Loisy and the Scientific Study of Religion*, Catholic University of America Press, Washington, 2002.

Himmelfarb, Martha, „Revelation and Rapture. The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses", in: J. J. Collins, J. H. Charlesworth (Hrsg.), Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium, JSP Supplement Series 9, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991, S. 79–90 [= ead., Between Temple and Torah Essays on Priests, Scribes, and Visionaries in the Second Temple Period and Beyond, TSAJ 151, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, S. 283–305].

Hinze, Almut, *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar*, BIr 15, Reichert, Wiesbaden, 1994.

--- „The Saviour and the Dragon in Iranian and Jewish/Christian Eschatology", in: Shaul Shaked, Amnon Netzer (Hrsg.), *Irano-Judaica IV. Studies relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, Jerusalem, 1999, S. 42–90.

Hoffmann, Heinrich, *Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik*, SUNT 23, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999.

Horman, John, „The Source of the Version of the Parable of the Sower in the Gospel of Thomas", in: *NT* 21 (1979), S. 326–343.

Houtum-Schlinder, A[lbert], „Notes on the Sabaeans", in: *Proceedings of the Geographical Society* N. S. 13 (1891), S. 663–669.

Howard, W. F., „The Fourth Gospel and Mandaean Gnosticism", in: *The London Quaterly Review* 1927, S. 72–85.

Hummel, Siegbert, „Notizen zur Ikonographie der Mārīcī", in: *Monumenta Serica* 37 (1986–1987), S.227–232.

--- „Manichäisches in der tibetischen Bon-Religion", in: *MSN* 1990, S. 21–32.

Hunter, Erica D., „The Typology of the Incantation Bowls. Pysical Features and Decorative Aspects", in: J. B. Segal, *Catalogue*, S. 163–204.

Huth, Otto, „Das Mandäerproblem – das Neue Testament im Licht der mandäischen und essenischen Quellen", in: *Symbolon* 3 (1962), S. 18–38.

Hutter, Manfred, *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980–7984*, StOR 21, Harrassowitz, Wiesbaden, 1992.

Häberl, Charles, „Iranian Scripts for Aramaic Languages; the Origin of the Mandaic Script", in: *BASOR* 341 (2006), S. 53–62.

--- *The Neo-Mandaic Dialect of Korramshahr*, SV 45, Harrassowitz, Wiesbaden, 2009.

--- „The Production and Reception of a Mandaic Incantation", in: id. (Hrsg.), *Afroasiatic Studies in Memory of Robert Hetzron. Proceedings of the 35th Annual Meeting of the North American Conference on Afroasiatic Linguistics (NACL 35)*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2009, S. 130–148.

--- „Mandaeism in Antiquity and the Antiquity of Mandaeism", in: *Religion Compass* 6 (2012), S. 262–276.

--- „Dissimulation or Assmilation? The Case of the Mandæans", in: *Numen* 60 (2013), S. 586–615.

--- „Aramaic Incantation Texts between Orality and Textuality", in: Julia Rubanovich (Hrsg.), *Orality and Textuality in the Iranian World: Patterns of Interaction across the Centuries*, JSRC 19, Brill, Leiden, 2015, S. 365–399.

--- „The Origin and Meaning of Mandaic eutra", in: *JSS* 62 (2017), S. 77–91.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Idel, Moshe, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, PI 2, Central European University Press, Budapest, 2005.

Isser, Stanley Jerome, *The Dositheans. A Samaritan Sect in Late Antiquity*, SJLA 17, Brill, Leiden, 1976.

Ivánka, E[ndre] v[on], „Religion, Philosophie und Gnosis: Grenzfälle und Pseudomorphose in der Spätantike“, in: Ugo Bianchi [Hrsg.], *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 13–18 aprile 1966. Testi e discussioni*, SHR 12, Brill, Leiden, 1967, S. 317–322.

Jackson, A[braham] V[alentine] Williams, „Where was Zoroaster's Native Place?“, in: *JAOS* 15 (1893), S. 221–231.

Jonas, Hans, *Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, 3. verbesserte und vermehrte Auflage, FRLANT 51 (N. F. 33), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964 [Nachdruck = 4. Auflage, 1988].

--- „A Philosopher remembers Bultmann“, in: Edward C. Hobbs (ed.), *Bultmann – Retrospect and Prospect. The Centenary Syposium at Wellesley*, Harvard Theological Studies 35, Fortress Press, Philadelphia, 1985, S. 13–16.

Jones, Stanley F., Besprechung von G. Turikkhuizen, The Revelation of Elchasai (1985), in: *JbAC* 30 (1987), S. 200–209 [= ders., *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana. Collected Studies*, OLA 203, Peeters, Leuven, 2012, S. 417–430].

--- „The Genre of the Book of Elchasai: a Primitive Church Order, not an Apocalypse“, in: A. Özen (Hrsg.), *Historische Wahrheit und theologische Wissenschaft. Gerd Lüdemann zum 50. Geburtstag*, Peter Lang, Franfurt a. M., 1996, S. 87–104 [= Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana, S. 398–416].

--- „The Book of Elchasai and its Relevance for Manichaean Institutions, with a Supplement: The Book of Elchasai Reconstructed and Translated“, in: *Aram* 16 (2004), S. 179–215 [= Pseudoclementina Elchasaiticaqueinter Judaeochristiana, S. 359–397].

Jong, Albert de, *Traditions of the Magi.Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, RGRW 133, Brill, Leiden, 1997.

--- „A quodam Persa existiterunt. Re-Orienting Manichaean Religions“, in: Alberdina Houtman, A. de Jong, Magda Misset van de Weg (Hrsg.), *Empsychoi logoi: Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, AJEC 73, Brill, Leiden, 2008, S. 81–106.

--- „The Cologne Mani Codex and the Life of Zarathushtra”, in: Geoffrey Herman (Hrsg.), *Jews, Christians and Zoroastrians. Religious Dynamics in a Sasanian Context*, JC 17, Gorgias, Piscataway, 2014, S. 129–147.

Jullien, Christelle und Jullien, Florence, „Les Actes de Mār Māri: une figure apocryphe au service de l'unité communautaire“, in: *Apocrypha* 10 (1999), S. 177–194.

--- *Apôtres des confins. Processus missionaires chrétiens dans l'Empire Iranien*, RO 15, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 2002.

--- „Une source inattendue sur le baptisme babylonien: Les Actes de Mār Māri“, in: *StIr* 31 (2002), S. 47–60 [= dies., *Aux origines des l'Église de Perse*, S. 27–38].

--- „Communauté et disidence: un cas d'espèce chez les syriens orientaux en Perse. Reflexions à traverse les Actes de Mār Māri“, in: Nicole Belayche, Simon C. Mimouni (Hrsg.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, BEHE.SR 117, Brepols, Turnhout, 2003, S. 307–334.

--- *Aux origines des l'Église de Perse: les Actes de Mār Māri*, CSCO 604. Subsidia 114, Peeters, Louvain, 2003.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Jullien, Christelle, „Voyage au centre de l'Église syro-orientale", in: Jean-Marie Durand, Antoine Jacquet (Hrsg.), *Centre et périphérie: approches nouvelles des orientalistes. Actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Societé Asiatique et le CNRS (UMR 7192), les 31 mai et 1er juin 2006*, Cahiers de l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France 1, Editions Jean Maisonneuve, Paris, 2009, S. 161–169.

Juusola, Hannu, *Linguistic Peculiarities in the Aramaic Magic Bowl Texts*, SO 86, Helsinki, 1999.

Kaegi, Walter E., „Carl Herman Kraeling: A Reminiscence", in: Joel L. Kraemer, Michael G. Wechsler (Hrsg.), *Pesher Naḥum. Texts and Studies in Jewish History and Literature from Antiquity through the Middle Ages presented to Norman (Naḥum) Golb*, SAOC 66, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 2012, S. 109–115.

Kahlert, Heinrich, *Der Held und Seine Gemeinde. Untersuchungen zum Verhältnis von Stifterpersönlichkeit und Verehrergemeinschaft in der Theologie des freien Protestantismus*, EH XXIII 238, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1984.

Kaufman, Stephen A., „Appendix C: Alphabetic Texts", in: McGuire Gibson (Hrsg.), *Excavations at Nippur, Eleventh Season*, OIC 22, University of Chicago Press, Chicago / London, 1975, S. 151 f.

Kellens, Jean, „Yima, magicien, entre les dieux et les hommes", in: *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, AIr 23, Brill, Leiden, 1984, S. 267–281.

--- „Les saisons des rivières", in: Michael Stausberg (Hrsg.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001*, RGA Ergänzungsbände 31, de Gruyter, Berlin, 2001, S. 471–480.

Kessler, Konrad, *Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems*, 1876.

--- „Mandäer", in: *RPTK*[2], Band 9, 1881, S. 205–222 [englische Übersetzung in: *EB*[9], Band 15, 1882, S. 218 ff.; überarbeitete Fassung in: *RPTK*[3], Band 12, 1903, S. 155–183].

--- „Mani und die Manichäer", in: *RPTK*[2], Band 9, 1881, S. 223–259.

--- „Über Gnosis und altbabylonische Religion", in: *Verhandlungen des 5. Internationalen Orientalistenkongresses gehalten zu Berlin in September 1881*, Band II.1, Berlin, 1882, S. 288–305.

--- *Mani – Forschungen über die manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients, I. Band: Voruntersuchungen und Quellen*, Reimer, Berlin, 1889.

Kessler, Karlheinz, Besprechung von M. Schuol, Die Charakene (2000), in: *AOF* 48–49 (2001–2002), S. 248–250.

King, Karen, *What is Gnosticism?*, The Belknap Press of the Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts / London, 2003.

Klatt, Werner und Hermann Gunkel. *Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, FLRANT 100,Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969.

Klein, Wolfgang Wassilios, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*, StOR 19, Harrassowitz, Wiesbaden, 1991.

--- „Mani", in: Peter Antes (Hrsg.), *Große Religionsstifter: Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Mihammad, Nānak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi*, Beck, München, 1992.

--- „War Mani Priester der Perserkirche?", in: L. Cirillo, A. van Tongerloo (Hrsg.), *Atti del terzo Congresso Internazionale di studi 'Manicheismo e Oriente Cristiano Antico', Arcavacata di Rende – Amantea, 31 agosto – 5 settembre 1993*, MS 3, Brepols, Turnhout, 1997, S. 201–216.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Klíma, Otakar, *Manis Zeit und Leben*, MTAW 18, Verlag der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, Prag, 1962.

Klimkeit, Hans-Joachim, „Vairocana und das Lichtkreuz. Manichäische Elemente in der Kunst von Alchi (West Tibet)“, in: *ZAS* 13 (1980), S. 357–398.

--- „Manichaean Kingship: Gnosis at Home in the World“, in: *Numen* 29 (1982), S. 17–32 [= Manfred Heuser, H.-J. Klimkeit, *Studies in Manichaean Literature & Art*, NHMS 46, Brill, Leiden / Boston, 1998, S. 270–290].

Klugkist, Alexander Cornelis, *Midden-aramese schriften in Syrië, Mesopotamië, Perzië en aangrenzende gebieden*, Groningen, 1982 (unveröffentlichte Dissertation).

--- „The Origin of the Mandaic Script“, in: H. L. J. Vanstiphout et al. (Hrsg.), *Scripta Signa Vocis. Studies about Scripts, Scriptures and Languages in the Near East presented to J. H. Hospers*, Groningen, 1986, S. 111–120.

Knüppel, Michael, „Buddhistische Übernahmen in iranischen und türkischen Manichäismus“, in: W. Heissig, H.-J. Klimkeit (Hrsg.), *Synkretismus in den Religionen Zentralasien*, StOr 13, Harrassowitz, Wiesbaden, 1987, S. 58-75 [englisch in: M. Heuser, H.-J. Klimkeit, *Studies in Manichaean Literature and Art*, NHMS 46, Brill, Leiden / Boston, 1998, S. 237–253].

--- „Ein manichäologisches Forschungsprojekt“, in: *UAJb NF* 22 (2008), S. 292 f.

--- „‚Manichäische Studien‘ – ein neues Forschungsprojekt“, in: *ZRGG* 61 (2009), S. 197–182.

--- „Noch einmal zur Frage des Manichäismus in Sibirien“, in: Michael Knüppel, Luigi Cirillo, (Hrsg.), *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Aloïs van Tongerloo anläßlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*, StOR 65, Harrassowitz, Wiesbaden, 2012, S. 55–62.

Koch, Carsten, „Richard Reitzensteins Beiträge zur Mandäerforschung“, in: *ZRW* 5 (1995), S. 49–80.

Koch, Klaus, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1989.

Koenen, Ludwig, „Zur Herkunft des Kölner Mani-Codex“, in: *ZPE* 11 (1972), S. 240 f.

--- „Papyrologie als Spezialdisziplin der Altertumskunde in Reinhold Merkelbachs Forschung und Lehre“, in: *ZPE* 163 (2007), S. 3–12.

König, Götz, *Die Erzählung von Ṭahmuraṣ und Ǧamšid. Edition des neupersischen Textes in Pahlavi-Schrift (MU 29) nebst zweier Parallelfassungen*, Iranica 14, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008.

Köpf, Ulrich, „Kirchengeschichte und Geographie. Möglichkeiten und Grenzen einer historischen Geographie des Christentums“, in: *ZThK* 77 (1980), S. 42–68.

--- „Geographie I–II: Wissenschaftsgeschichtlich – Kirchengeschichtlich“, in: *RGG*[4], 3. Band, 2000, Sp. 688–690.

Körtner, Ulrich, „Arbeit am Mythos? Zum Verhältnis von Christentum und mythischen Denken bei Rudolf Bultmann“, in: *NZST* 34 (1992), S. 163–181.

Kraeling, C. H., „A Mandaic Bibliography“, in: *JAOS* 46 (1926), S. 49–55.

--- „The Origin and Antiquity of the Mandeans“, in: *JAOS* 49 (1929), S. 195–218

--- „The Fourth Gospel and Contemporary Religious Thought“, in: *JBL* 49 (1930), S. 140–149.

--- „A Study in the Fourth Gospel“, in: *JR* 10 (1930), S. 421 f.

--- „The Apocalypse of Paul and the ‘Iranische Erlösungsmysterium’ “, in: *HTR* 24 (1931), S. 209–244.

--- *Anthropos and Son of Man. A Study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Orient*, CUOS 25, Columbia University Press, New York, 1932 [Nachdruck: AMS Press, New York, 1966; GTL 21,Gorgias Press, Piscataway, 2008].

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „The Mandaic God Ptahil“, in: *JAOS* 53 (1933), S. 152–165
--- „Method in the Study of Religious Syncretism“, in: *JBR* 9 (1941), S 28–34.
--- Besprechung von E. S. Drower, Diwan Abathur (1950), in: *JAOS* 71 (1951), S. 264–275.
Kreyenbroek, G[errit], *Sraoša in the Zoroastrian Tradition*, ORT 28, Brill, Leiden, 1985.
Kropp, Manfred, „Zwei Dokumente aus dem Archiv des äthiopischen Hofrichters liq Aṭqu (Erste Hälfte des 19. Jh. in Gondar)“, in: Peter Bruns, Heinz Otto Luthe (Hrsg.), *Orientalia Christiana. Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, EBCO 3, Harrassowitz, Wiesbaden, 2013, S. 279–308.
Kvaerne, Per, „Dualism in Tibetan Cosmogonic Myths and the Question of Iranian Influence“, in: Christopher Beckwith (Hrsg.), *Silver on Lapis.Tibetan Culture and History*, Tibet Society, Bloomington, 1987, S. 163–174.
Lagarde, Paul de, Besprechung von W. Brandt, Die mandäische Religion (1889), in: *GGA* 1890. Nachdruck in: P. de Lagarde, Mittheilungen IV, Göttingen, 1891, [Neudruck: Zeller, Osnabrück, 1982], S. 129–148.
Lagrange, M.-J., „L'Hermetisme“, in: *RB* 33 (1924), S. 491–497; 34 (1925), S. 82–104, 368–396, 547–574; 35 (1926), S. 240–264.
--- „La gnose mandéenne et la tradition évangélique“, in: *RB* 36 (1927), S. 321–349, 481–515; 37 (1928), S. 5–36.
--- Besprechung von R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen (1927^3), in: *RB* 37 (1928), S. 153–157.
--- Besprechung von Robert Stahl, Les mandéens et les origines chrétiennes (1930) in: *RB* 40 (1931), S. 147–151.
--- Besprechung von L. Tondelli, Mani (1932), in: *RB* 42 (1933), S. 610 f.
Lahe, Jaan, „Ist die Gnosis aus dem Christentum ableitbar? Kritische Auseinandersetzung mit einem Ursprungsmodell der Gnosis“, in: *Trames NF* 10 (2006), S. 220–231.
--- *Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis*, NHMS 75, Brill, Leiden, 2011.
Lakoff, George und Mark Johnson, *Metaphors we live by*, University of Chicago Press, Chicago, 1980 [2003^2].
Lang, D[avid] M[arschall], *Lives and Legends of the Georgian Saints selected and translatad from the original Texts*, Allen & Unwin, London, 1956.
Langer, Gerhard, „Solomon in Rabbinic Literature“, in: Joseph Verheyden (Hrsg.), *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, TBN 16, Brill, Leiden, S. 127–142.
Laursen, J. C., „Temporizing after Bayle: Isaac de Beausobre and the Manichaeans“, in: S. Pott, M. Muslow, L. Daneberg, *The Berlin Refuge, 1680-1780. Learning and Science in European Context*, BSIH 114, Leiden / Boston: Brill, S. 89–110.
Lazard, Gilbert, „Le verbe persan zadan 'frapper', ses constructions et ses emplois“, in: *StIr* 42 (2013), S. 7–21.
Leith, David, „Pores and Void in Asclepiades' Physical Theory“, in: *Phronesis* 57 (2012), S. 164–191.
Lemke, Hella, *Judenchristentum zwischen Ausgrenzung und Integration. Zur Geschichte eines exegetischen Begriffes,* HTS 25, Lit, Münster, 2001.
Lepschy, Giulio C. (Hrsg.), *History of Linguistics, Band II: Classical and Medieval Liguistics*, Longman, London, 1994.
LeStrange, G[uy], *The Lands of the Eastern Caliphate. Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem conquest to the time of Timur*, Cambridge Geographical Series [4],

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Cambridge University Press, Cambridge, 1905 [unveränderter Nachdruck, Cambridge University Press, 1930].
Leurini, Clauda, *The Manichaean Church. An Essay mainly based in the Texts from Central Asia*, SOR NS 1, ISMEO, Rom, 2013.
Levene, Dan, „'... and by the Name of Jesus'. An Unpublished Magic Bowl in Jewish Aramaic", in: *JSQ* 6 (1999), S. 283–308.
--- *A Corpus of Magic Bowls. Incantation Text in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, Routledge, London / New York, 2003.
--- *Jewish Aramaic Curse Texts from Late-Antique Mesopotamia, 'May These Curses Go Out and Flee'*, MRLA 2, Brill, Leiden / Boston, 2013.
Levine, Baruch A., „The Language of the Magical Bowls", in: Jacob Neusner, *A History of the Jews in Babylonia V: Later Sasanian Times*, SPB 15, Brill, Leiden, 1970 [Nachdruck in der Reihe: South Florida Studies in the History of Judaism 221, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1999], S. 343–375.
LiDonnici, Lynn, „'According to the Jews': Identified (and identifying) 'Jewish' Elements in the Greek Magical Papyri", in: L. LiDonnici, Aandrea Lieber (Hrsg.), *Heavenly Tablets. Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*, JSJ Supplements 119, Brill, Leiden, 2007, S. 87–108.
Lidzbarski, Mark, „Mandäische Zaubertexte", in: *Ephemeris für semitische Epigraphik* 1 (1900–1902), S. 89–105.
--- „Uthra und Malakha", in: Carl Bezold (Hrsg.), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet, von Freunden und Schülern*, 1. Teilband, Töpelmann, Giessen, 1906, S. 537–545.
--- Besprechung von W. Brandt, Elchasai (1912), in: *DLZ* 1913, nr. 29, Sp. 1804–1806.
--- „Neue Götter" in: *Festgabe für Theodor Nöldeke*, Göttingen, 1916, S. 86–93.
--- „Zu den mandäischen Liturgien" und „Nazoraios", in: *ZS* 1 (1922), S. 1 f.
--- „Die Münzen der Characene mit mandäischen Legenden. Mani auf Münzen seiner Zeit", in: *ZN* 22 (1922), S. 83–96.
--- „Nazoraios", in: *ZS* 1 (1922), S. 230–233.
--- Besprechung von S. Pallis, Mandæiske Studier I, in: *OLZ* 25 (1922), Sp. 52–57.
--- „Verschiedenes", in: *ZS* 2 (1924), S. 179–183.
--- Besprechung von S. A. Pallis, Mandaean Studies (1926), in: *ZDMG* 81 (1926), S. 298–301.
--- *Auf rauhem Wege. Jugenderinnerungen eines deutschen Professors*, Gießen, 1927.
Lietzmann, Hans, „Ein Beitrag zur Mandäerfrage", in: *SPAW* 28 (1930), S. 598–608 [= H. Lietzmann, *Kleine Schriften I. Studien zur spätantiken Religionsgeschichte*, hrsg. von Kurt Aland, TU 67, Akademie, Berlin, 1958, S. 124–140].
Lieu, Judith M. und Samuel N. C. Lieu, „Mani and the Magians (? – CMC 137–140", in: Aloïs van Tongerloo, Søren Giversen (Hrsg.), *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his 70th Birthday*, MS 1, 1991, S. 203–223 [= S. Lieu, *Manichaesim in Mesopotamia*, S. 1–21].
Lieu, Judith, *Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
Lieu, Samuel N. C., *Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China*, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, WUNT 63, Mohr Siebeck, Tübingen, 1992[2].
--- *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, RGRW 118, Brill, Leiden, 1994.
--- *Manichaeism in Central Asia and China*, NHMS 45, Brill, Leiden, 1998.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „Lexicographica Manichaica: Dictionary o Manichaean Texts, Vol 1: Texts from the Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin) – an Interim Report and Discussion on Methodology“, in: J. van Oort, Otto Wermelinger, Gregor Wurst (Hrsg.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)*, NHMS 49, Brill, Leiden, 2011, S. 137–147.

Lindt, Paul van, *The Names of Manichaean Mythological Figures. A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources*, StOR 26, Harrassowitz, Wiesbaden, 1992.

Livshits, Vladimir, „Armeno-Partho-Sogdica“, in: *Iran and the Caucasus* 10 (2006), S. 77–86.

Loisy, Alfred, *Le Mandéisme et les origines chrétiennes*, Paris, 1934 [Nachdruck Frankfurt a. M., Minerva, 1983].

Lommel, Herman, „Bhrigu im Jenseits“, in: *Paideuma* 4 (1950), S. 93–109.

--- „Nachtrag zu ‚Bhrigu im Jenseits‘ “, in: *Paideuma* 5 (1952), S. 201 f.

Lopez, Enrique, „Mandeismo y Nuevo Testamento“, in: *Studium Vitense* 2 (1974), S. 179–298.

Löhr, Winrich, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, WUNT 83, Mohr Siebeck, Tübingen, 1996.

Luisier, Philippe, Besprechung von B. Burtea, Das mandäische Fest der Schalttage (2005), in: *OCP* 73 (2007), S. 270 f.

Lundhaug, Hugo, *Images of Rebirth. Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*, NHMS 73, Brill, Leiden, 2010.

Lunhaug, Hugo und Liv Ingeborg Lied, „Studying Snapshots: on Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology“, in: dies. (Hrsg.), *Snapshots of Evolving Traditions. Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*, TU 175, de Gruyter, Berlin / Boston, 2017, S. 1–19.

Lupieri, Edmondo, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Biblioteca di cultura religiosa 53, Paideia Editrice, Brescia, 1988.

--- *The Mandaeans. The Last Gnostics*, übersetzt von Charles Hindley, Italian Texts & Studies on Religion & Society [2], Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge, 2002 [italienisches Original: *I Mandei. Gli ultimi Gnostici*, Biblioteca di cultura religiosa 61, Paideia, Brescia, 1993].

--- „Friar Ignatius of Jesus (Carlo Leonelli) and the first ‘Scholarly’ Book on Mandaeism (1652)“, in: *Aram* 16 (2004), S. 25–46.

Luttikhuizen, Gerard P., *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the 2nd Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists*, TSAJ 8, Mohr Siebeck, Tübingen, 1985.

--- „Waren Mani’s Täufer Elchasaiten?“, in: A. Mustafa, J. Tubach (Hrsg.), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Reichert, Wiesbaden, 2007, S. 21–29.

Macuch, Rudolf, „Anfänge der Mandäer. Versuch eines geschichtlichen Bildes bis zur frühislamischen Zeit“, in: Franz Altheim, Ruth Stiehl [Hrsg.], *Die Araber in der alten Welt II: Bis zur Reichstrennung*, de Gruyter, Berlin, 1965, S. 76–190.

--- „Altmandäische Bleirollen“, in: Franz Altheim, Ruth Stiehl [Hrsg.], *Die Araber in der Alten Welt IV: Neue Funde*, de Gruyter, Berlin 1967, S. 91–203; und *Die Araber in der Alten Welt V.1: Weitere Funde – Afrika bis zur Einwanderung der Wandalen – Dū Nuwās*, 1968, S. 34–72.

--- „The Origins of Mandaeans and their Script“, in: *JSS* 16 (1971), S. 174–192.

--- „Lady Ethel Stefana Drower (1879–1972)“, in: *ZDMG* 124 (1974), S. 5–12.

--- *Zur Sprache und Literatur der Mandäer*, Studia Mandaica 1, de Gruyter, Berlin, 1976.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „Hermeneutische Akrobatik aufgrund phonetischen Lautwandels in aramäischen Dialekten“, *OrSuec* 33–35 (1984–1986) [= T. Kronholm, E. Riad (Hrsg.), *The Dignity of Man. Oriental and Classical Studies in Honour of Frithiof Rundgren*, 1986], S. 269–283.

Maenchen-Helfen, Otto, „Manichaeans in Siberia“, in: Walter J. Fischel (Hrsg.), *Semitic and Oriental Studies. A Volume presented to William Popper on the Occassion of his seventy-fifth Birthday, October 29, 1949*, Berkley / Los Angeles, 1951, S. 311–326.

Magris, Aldo, „Il concetto di rivelazione nel codice manicheo di Colonia“, in: Franco Crevatin, Gennaro Tedeschi (Hrsg.) *Scrivere. Leggere, Interpretare. Studi di Antichità in onore di Sergio Daris*, EUT Edizioni Università di Trieste, 2005, S. 250–261 [= ders., *Itinerari della filosofia e delle religioni*, 1. Band, Morcelliana, Brescia, 2017, S. 247–262].

Maier, Bernhard*, Gründerzeit der Orientalistik. Theodor Nöldekes Leben und Werk im Spiegel seiner Briefe*, AMO 29, Ergon, Würzburg, 2013.

Maier, Johann, „Zum Problem der jüdischen Gemeinden Mesopotamiens im 2. und 3. Jh. n. Chr. im Blick auf den CMC“, in: Luigi Cirillo (Hrsg.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti dell Simposio Internationale* (Rende-Amantea, 3–7 Settembre 1984), SR 4, Marra, Cosenza, 1986, S. 37–67.

Markschies, Christoph, *Arbeitsbuch Kirchengeschichte*, Uni-Taschenbücher 1857, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995.

--- „Himmlisches und irdisches Jerusalem im antiken Christentum“, in: Martin Hengel, Siegfried Mittmann, Anna Maria Schwemer (Hrsg.), *La Cité de Dieu / Die Stadt Gottes*. 3. Symposium Strassbourg / Tübingen / Uppsala 19.–23. September 1998 in Tübingen, WUNT 129, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, S. 303–350.

--- „Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson“, in: B. Nichtweiß (Hrsg.), *Vom Ende der Zeit: Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson.* Symposion Mainz 2000, Religion-Geschichte-Gesellschaft 16, LIT, 2001, S. 38–74.

--- *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen*, Institutionen, Becksche Reihe 1692, Beck, München, 2006.

--- *Kaiserzeitliche christliche Theologie und Ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.

--- „Carl Schmidt und kein Ende. Aus großer Zeit der Koptologie an der Berliner Akademie und der Theologische Fakultät der Universität“, in: *ZAC* 13 (2009), S. 5–28.

--- „Babylon bei den Kirchenväter“, in: Eva Cancik-Kirschbaum, Margarete van Ess, Joachim Marzahn (Hrsg.), *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident*, Topoi 1, de Gruyter, Berlin / Boston, 2011, S. 285–293.

--- „Erik Peterson und die Gnosis“, in: Giancarlo Caronello (Hrsg.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Duncker & Humblot, Berlin, 2012, S. 329–356.

--- „Heilige Texte als magische Texte“, in: Andreas Kablitz, C. Markschies (Hrsg.), *Heilige Texte. Religion und Ratinalität* – 1. Geisteswissenschaftliches Colloquium 10.–13. Dezember 2009 auf Schloss Genshagen, de Gruyter, Berlin / Boston, 2013, S. 105–120.

--- „Von Afrika nach China – Varietäten von Gnosis“, in: C. Markschies, Johannes van Oort (Hrsg.), *Zugänge zur Gnosis. Akten der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05. 01. 2011 in Berlin-Spandau*, SPA 12, Peeters, Leuven, 2013, S. 1–24.

Markschies, Christoph und Hubert Wolf, „‚Tut dies zu meinem Gedächtnis‘. Das Christentum als Erinnerungsreligion“, in: dies. (Hrsg.), *Erinnerungsorte des Christentum*, Beck, München, 2010, S. 10–27.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Martin-Hisard, Bernardette, „Le ‘Maryre Eustathe de Mcxeta’. Aspects de la vie politique et religieuse en Ibérie à l’époque de Justinien“, in: *EYΨYXIA. Mélanges oferts à Hélène Ahrweiler* II, ByS 16, Paris, 1998, S. 493–520.

--- „Controverses chrétiennes en terre géorgienne à l’époque sassanide dans la littérature géorgienne originale“, in: Christelle Jullien (Hrsg.), *Controverses des chrétiens dans l’Iran sassanide*, StIr Cahier 36 = Chrétiens en terre d Iran 2, Association pour l’Avancement des Études Iraniennes, Paris, 2008, S. 171–190.

Mead, G[eorge] R[obert] S[tow], *Gnostic John the Baptizer. Selection from the Mandaean John-Book*, Watkins, London, 1924 [Nachdruck: Kessinger, 1997].

Menasce, Jean de, *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle: Škand-gumānīk Vičār – La solution décisive des doutes,* Collectanea Friburgensia 30, Fribourg, 1944.

--- *Le troisième livre du Dēnkart*, TIEI 5 = Bibliothèque des oeuvres classiques persanes 4, Klincksieck, Paris, 1973.

Merkelbach, Reinhold, „Manichaica (1–3)“, in: *ZPE* 56 (1984), S. 45–53.

--- „Manichaica 4: Drei weitere Stellen der Kölner Codex“, in: *ZPE* 57 (1984), S. 74–76.

--- „Manichaica 8: Weitere Beiträge zur Kölner Mani-Kodex“, in: *ZPE* 64 (1986), S. 53–58.

--- *Mani und sein Religionssystem*, VRWAW 281, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1986.

--- „Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs“, in: Peter Bryder (Hrsg.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5–9, 1987*, LSAAR 1, Plus Ultra, Lund, 1988, S. 105–133 [= ders., *Philologica. Ausgewählte Kleine Schriften*, hrsg. von Wolfgang Blümel, Helmut Engelmann, Bärbel Kramer, Johannes Kramer, Cornelia E. Römer, Teubner, Stuttgart / Leipzig, 1997, S. 401–430].

Merx, A[dalbert], „Proben der syrischen Übersetzung von Galenus Schrift über die einfachen Heilmittel“, in: *ZDMG* 39 (1885), S. 237–305.

Mgaloblishvili, Tamila und Iulon Gagoschidze, „The Jewish Diaspora and Early Christianity in Georgia“, in: Tamila Mgaloblishvili (Hrsg.), *Christianity in the Caucasus* (Iberica Caucasica I), Curzon, Richmond, 1998, S. 39–58.

Mgaloblishvili, Tamila und Stephen H. Rapp Jr., „Manichaeism in Late Antique Georgia?“, in: Jacob Albert van den Berg, Annemaré Kotzé, Tobias Nicklas, Madeleine Scopello (Hrsg.), *‘In Search of Truth’. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, NHMS 74, Brill, Leiden / Boston, 2011, S. 263–290.

Mikkelsen, Gunner, „Skilfully planting the Trees of Light. The Chinese Manichaica, their Central Asian Counterparts, and some Observations on the Translation of Manichaeism into Chinese“, in: S. Clausen, R. Starrs, A. Wedell-Wedellsborg (Hrsg.), *Cultural Encounters: China, Japan, and the West. Essays commemorating 25 Years of East Asian Studies at the University of Aarhus*, Aarhus University Press, Århus, 1995, S. 83–108.

Milano, Andrea, Besprechung von A. Omodeo, Gesù il Nazoreo (1992), in: *Latomus* 53 (1994), . 451–454.

Miller, Marvin Lloyd, *Performances of Ancient Jewish Letters: from Elephantine to MMT*, JAJ Supplements 20, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2015.

Mimouni, Simon C., „Un rituel ‘mysterique’ des baptistes judéo-chrétiens des premiers siècles de notre ère?“, in: Paul Fenton, Roland Goetschel (Hrsg.), *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre. Actes d’un colloque international tenu pa le Centre d’Études Juives Université de Paris IV-Sorbonne 1994*, EJM 22, Brill, Leiden, 2000, S. 55–74.

--- „Les elkasaïtes: états de question et des recherches“, in: Peter J. Tomson, Doris Lambers-Petry (Hrsg.), *The Image of the Judaeo-Christians in ancient Jewish and Christian Literature*, WUNT 158, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, S. 209–229.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „Les origines ethnico-religieuses de Mani“, in: Mohammad Ali Amir-Moezzi, Jean-Daniel Dubois, Christelle Jullien, Florence Jullien (Hrsg.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, BEHE.SR 142, Turnhout, Brepols, 2010, S. 399–410.

Minorsky, V[ladimir Feodorovici], „La deuxieme risāla d'Abū Dulaf“, in: *Oriens* 5 (1952), S. 23–27.

Minov, Sergey, „The Story of Solomon's Palace at Heliopolis“, in: *Le Muséon* 123 (2010), S. 61–89.

--- „Noah and the Flood in Gnosticism“, in: Michael E[dward] Stone, Aryeh Amihay, Vered Hillel (Hrsg.), *Noah and His Book(s)*, SBL Early Judaism and Its Literature 28, Atlanta, 2010, S. 215–236.

Mitchell, C[harles] W[and], *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, transcribed from the Palimpsest BM Add 14623*, completed by A. A. Bevan and F. C. Burkitt, Volume II: The Discourse called 'of Domnus' and six other Wrtinigs, Williams and Norgate, Oxford, 1921.

Modi, Dr. Sir Jivanji Jamshedji, „The Mandaeans (the so-called Christians of St. John, the Baptist) of the Euphrates Valley. Influence of Zoroastrianism upon their Creed, Customs and Manners“, in: *The Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* 23 (1932), S. 17–91.

Monneret de Villard, Ugo, „La vita, le opere e i viaggi di frate Ricoldo da Montecroce“, in: *OCP* 10 (1944), S. 227–274.

--- *Il libro della preregrinazione nelle parti d'Oriente di Frate Ricoldo da Montecroce*, Dissertationes historicae 13, Institutum Historicum FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae, Rom, 1948.

Montagnes, Bernard, *Marie-Joseph Lagrange – une biographie critique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004.

Montgomery, James A[lan], *Aramaic Incantation Texts form Nippur*, The Museum Publication of the Babylonian Section 3, The University Museum, Philadelphia, 1913.

Mora, Fabio, „Religioni fondate“, in: *Archaeus* 7 (2003), S. 37–78.

Morgenstern, Matthew, „The Jewish Babylonian Aramaic Magic Bowl BM 91767 reconsidered“, in: *Le Muséon* 120 (2007), S. 5–27.

--- „The Present State of Mandaic Lexicography I: the Mandaic Dictionary“, in: *AS* 7 (2009), S. 113–130.

--- „A new Mandaic Dictionary: Challenges, Accomplishments and Prospects“, in: Tarsee Li, Keith Dyer (Hrsg.), *From Ancient Manuscripts to Modern Dictionaries. Selects Studies in Aramaic, Hebrew and Greek*, PLAL 9, Gorgias Press, Piscataway, 2017, S. 139–171.

Moriyasu, Takao, *Die Geschichte des uigurischen Manichäismus an der Seidenstraße. Forschungen zu manichäischen Quellen und ihrem geschichtlichen Hintergrund*, übers. von Christian Steineck, StOR 50, Harrassowitz, Wiesbaden, 2004 [japanisches Original 1991].

Morony, Michael G., „Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-ʿIrāq“, in: *Iran* 20 (1982), S. 1–49.

Müller, Hans-Peter, „Sprachliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jesaja XVII 10 f.“, in: *VT* 54 (2004), S. 91–103.

Müller, F[riedrich] W[ilhelm] K[arl], „Uigurica [I]: 1. Die Anbetung der Magier, ein christliches Bruchstück; 2. Die Reste des buddhistischen ‚Goldglanz Sutra'. Ein vorläufiger Bericht“, in: *APAW* 1908, S. 5–10 [= *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung. Text-Editionen und Interpretationen von A. A. von Le Coq, F. W. K. Müller, W. Bang, A. von Gabain, G. R. Rachmati, W. Thomsen*, Band I, Opuscula 3.1, Leipzig, 1972, S. 5–10].

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Müller-Kessler, Christa, „Die Zauberschalensammlung des British Museum“ [= Besprechung von: J. B. Segal, Catalogue], in: *AOF* 48–49 (2001–2002), S. 115–145.

--- „Die aramäische Beschwörung und ihre Rezeption in den mandäisch-magischen Texten, am Beispiel ausgewählter aramäischer Beschwörungsformulare“, in: Rika Gyselen (Hrsg.), *Charmes et sortilèges, magie et magiciens*, RO 14, Groupe pour l’Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 2002, S. 193–208.

--- „Die Stellung des Koine-Babylonisch-Aramäischen auf Zauberschalen innerhalb des Ost-aramäischen“, in: N. Nebes (Hrsg.), *Neue Beiträge zur Semitistik*, JBVO 5, Harrassowitz, Wiesbaden, 2002, S. 91–103.

--- „Of Jesus, Darius, Marduk ...: Aramaic Magic Bowls in the Moussaieff Collection“, in: *JAOS* 125 (2005), S. 219–240 [Besprechung von Dan Levene, *A Corpus of Magic Bowls*, 2003].

--- *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen*, TMHC 7, Harrassowitz, Wiesbaden, 2005.

--- „The Use of Biblical Quotations in Jewish Aramaic Incantation Bowls“, in: Helen R. Jacobus, Anne Katrine de Hemmer Gudme, Philippe Guillaume (Hrsg.), *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*, Biblical Intersections 11, Gorgias, Piscataway, 2013, S. 227–245.

Nagel, Peter, „Die Paradieserzählung bei Titus von Bostra. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der christlich-manichäischen Polemik“, in: *Studia Byzantina* I. Beiträge aus der byzantinischen Forschung aus DDR zum XIII. Internationalen Byzantinistenkongress in Oxford 1966, WBMLUHW 1966.23, Halle, 1996, S. 211–219.

--- „Alexander Böhlig – ein Leben für die Wissenschaft vom Christlichen Orients“, in: A. Böhlig, *Die Bibel bei den Manichäern und verwandte Studien*, hrsg. von Peter Nagel, Siegfried G. Richter, NHMS 80, Brill, Leiden, 2013, S. 1–17.

Nasoraia, Brihka H. S. und Garry W. Trompf, „Mandaean Macrohistory“, in: *Aram* 22 (2010), S. 391–425.

Naveh, Joseph, „The Origin of the Mandaic Script“, in: *BASOR* 198 (1970), S. 32–37 [= ders., *Studies in West-Semitic Epigraphy. Selected Papers*, Magnes Press, Jerusalem, 2009, S. 71–76].

Nevskaya, Irina, „Old Turkic Runjic Inscriptions of Religious Conent in the Republic Altai: Myths and Linguistic Evidence“, in: Elisabetta Ragangin, Jens Wilkens (Hrsg.), *Kutdagu nom bitig. Festschrift für Jens Peter Laut zum 60. Geburtstag*, VSUA 87, Harrassowitz, Wiesbaden, 2015, S. 323–335.

Nichols, Stephen G., „The New Philology: Introduction – Philology in a Manuscript Culture“, in: *Speculum* 65 (1990), S. 1–10.

Nickerson, Angela, Richard A. Bryant, Robert Brooks, Zachary Steel, Derrick Silove, „Fear of Cultural Extinction and Psychopathology among Mandaean Refugees. An Exploratory Path Analysis“, in: *CNS Neuroscience & Therapeutics* 15 (2009), S. 227–236.

--- „The impact of Fear for Family on Mental Health in a resettled Iraqi Refugee Community“, in: *Journal of Psychiatric Research* 44.4 (2010), S. 229–235.

--- „Change in Visa Status amongst Mandaean Refugees: Relationship to Psychological Symptoms and Living Difficulties“, in: *Psychiatry Research* 187.1–2 (2011), S. 267–274.

Nilsson, Martin, „Besprechung von Wetter, Phōs (1915)“, *GGA* 178 (1916), S. 40–56.

Novák, Mirko, *Herrschaftsform und Stadtbaukunst. Programmatik im mesopotamischen Residenzstadtbau von Agade bis surra man ra’ā*, SVA 7, Saarbrücker Druckerei und Verlag, Saarbrücken, 1999.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Nödeke, Theodor, „Besprechung von H. Petermann, Thesaurus (1867) und J. Euting, Qolasta (1867)", in: *GGA* 1869, S. 481–501.
--- „Mandäisches", in: *ZAss* 30 (1915–1916), S. 139–162.
--- „Ein mandäischer Traktat", in: *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornemmlich des Orients, E. Kuhn zum 70. Gburtstag gewidmet*, Breslau, 1916, S. 131–138.
Odeberg, Hugo, *Die mandäische Religionsanschauung. Zur Frage nach Wesen, Grundzügen und Herkunft des Mandäismus*, UUÅ 1930.2, Uppsala, 1930.
Oerter, Wolf-Burkhard, *Die Thomaspsalmen des manichäischen Psalters als genuiner Bestandteil der manichäischen Literatur*, Dissertation für Promotion A, Karl-Marx-Universität Leipzig, Sektion Geschichte, 1975 [unveröffentlicht].
--- "Besprechung von Arnold-Döben, Victoria, Die Bildersprache des Manichäismus (1978)" in: *ZRGG* 32 (1980), S. 270-261 [= W. B. Oerter, „Bildersprache des Manichäismus", in: *Numen* 28 (1981), S. 64–71].
--- „Der Manichäismus in systematisch-vergleichender Sicht", in: David W. Johnson (Hrsg.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington, 12–15 August 1992*, Band 2.2, C. I. M., Rom, 1993, S. 330–332.
--- „Utopie und Manichäismus. Gedanken zu einem aktuellen Thema", in: Holger Preißler, Hubert Seiwert, unter Mitarbeit von Hienz Mürmel (Hrsg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Diagonal, Marburg, 1994, S. 225–233.
--- „Zur Verwendung des Begriffs ‚Manichäer' im heutigen deutschen Sprachgebrauch", *HBO* 35 (2003) [= Walter Beltz, Ute Pietruschka, Jürgen Tubach (Hrsg.), *Sprache und Geist. Peter Nagel zum 65. Geburtstag*], S. 167–184.
Omodeo, Adolfo, *La mistica giovannea. Saggio critico con nuova traduzione dei testi*, Laterza, Bari, 1930.
--- *Gesù il Nazoreo, nuova edizione e saggio introduttivo di Francesco Erasmo Sciuto*, con lettere inedite di Richard Reitzensteinm, Armarium 2, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1992.
Oort, Johannes van, „Würdigung Isaac de Beausobres (1659–1738)", in: Ronald Emmerick, Werner Sundermann, Peter Zieme (Hrsg.), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, BBAW.BA Sonderband 4, Akademie, Berlin, 2000, S. 658–666.
--- „Augustine's Manichaean Dilemma in Context", in: *VC* 65 (2011), S. 558–564.
--- „Preface – 'Augustine and Manichaean Christianity': a Testimony to a Paradigm Shift in Augustinian Studies?", in: ders. (Hrsg.), *Augustine and Manichaean Christianity. Selected papers from the first South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24–26 April 2012*, NHMS 83, Brill, Leiden, 2013, S. ix–xv.
Oppenheimer, Aharon, *Babylonia Judaica in the Talmidic Period*, BTAVO B.47, Reichert, Wiesbaden, 1983.
Otto, Bernd-Christian, *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, RVV 57, de Gruyter, Berlin / New York, 2011.
Overbeck, Franz, Besprechung von G. Flügel, Mani, in: *ZDMG* 16 (1862), S. 765–770.
Paget, James Carleton, „Jewish Christianity", in: William Horbury, W. D. Davies, John Sturdy (Hrsg.), *The Cambridge History of Judaism 3: The Early Roman Period*, Cambridge University Press, Cambridge Mass., 1999, S. 731–775.
Pallis, Svend Aage, *Mandæiske Studier I: Forholdet mellem Mandæismen og de ældre Religioner*, Branner, København, 1919 [englische abgekürzte Fassung als: *Mandaean Studies*,

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

London / Copenhagen: Oxford University Press, Branner, 1926; Nachdruck: Philo, Amsterdam, 1974].

--- „Reply to Mr. M. Lidzbarski“, in: *NTF* 4.10 (1922) [Nachdruck in: S. A. Pallis, *Mandaean Studies*, Philo, Amsterdam, 1974, mit eigener Paginierung: S. 154–156].

Panaino, Antonio, „Visione della volta celeste e astrologia nel Manicheismo“, in: *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi 'Manicheismo e Oriente Cristiano Antico'*, MS 3, Brepols, Turnhout, 1997, S. 249–295 [= ders., *Sidera viva. Studi iranici di storia della mitologia astrale, dell'astronomia e dell'astrologia antica* 2, hrsg. von Andrea Gariboldi, Paolo Ognibene, Velizar Sadovski, Mimesis, Milan / Udine / Paris, 2014, S. 541–587].

--- „Manichaean Concepts in the Pahlavi Commentary of Māh Nyāyišn, par. 4?“, in: R. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (Hrsg.), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, BBAW.BA Sonderband 4, Akademie, Berlin, 2000, S. 464–480 [= *Sidera viva* II, S. 589–605].

--- „Strategies of Manichaean Religious Propaganda“, in: Desmond Durkin-Meisterernst, Simone-Christiane Raschmann, Jens Wilkens, Marianne Yaldiz, Peter Zieme (Hrsg.), *Turfan Revisited. The first Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, MIAKP 17, Reimer, Berlin, 2004, S. 249–255.

Parpola, Simo, „Mesopotamian Astrology and Astronomy as Domains of the Mesopotamian 'Wisdom' “, in: Hannes D. Galter (Hrsg.), *Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens. Beiträge zum 3. Grazer Morgenländischen Symposium (23.–27. September 1991)*, Graz, 1993, S. 48–59.

Paschoud, François, „Le Naarmalcha: à propos du tracé d'un canal en Mésopotamie moyenne“, in: *Syria* 55 (1978), S. 345–359.

Pedersen, Nils Arne, *Studies in the Sermon of the Great War. Investigations of a Manichaean-Coptic Text from the fourth Century*, Aarhus University Press, Århus, 1993.

--- „The Term mysterion in Coptic Manichaean Texts“, in: Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied, John D. Turner (Hrsg.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, NHMS 76, Brill, Leiden, 2012, S. 133–143.

Pedersen, Shou, *Bidrag til e analyse af de mandæiske skrifter, med henblik paa bestemmelsen af mandæernes forhold til Jødendom og Kristendom*, Universitetsforlaget i Aarhus, 1940.

Pelliot, Paul, „Le Bhaiṣajyaguru“, in: *BEFEO* 3 (1903), S. 33–37.

Percy, Ernst, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus*, Gleerupska Universitetsbokhandeln, Lund, 1939.

Peterson, Erik, „Zur Religionsgeschichte des Hellenismus“, in: *ThLZ* 48 (1923), Sp. 409–414.

--- „Neues Quellenmaterial zur Geschichte des Manichäismus“, in: *ZKG* 44 (1925), S. 470 ff.

--- „Bemerkungen zur mandäischen Literatur“, in: *ZNW* 25 (1926), S. 236–248.

--- *ΕΙΣΘΕΟΣ.Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, FRLANT 41, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1926 [= ders., *Ausgewählte Schriften* 8, Nachdruck mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph Markschies, Henrick Hildebrandt, Barbara Nichtweiß u. a., Echter, Würzburg, 2012].

--- „Jesus bei den Manichäern“ [Besprechung von E. Waldschmidt und W. Lenz, Die Stellung Jesu im Manichäismus, 1926], in: *TLZ* 53 (1928), Sp. 241–250.

--- „Urchristentum und Mandäismus“, in: *ZNW* 27 (1928), S. 55–91 [= G. Widengren (Hrsg.), *Der Mandäismus*, WdF 167, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982, S. 372–380].

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- Besprechung von Kephalaia. Lieferung 24,5–6 und 7–8 (1935–1937), in: *ZKG* 58 (1939), S. 582.
--- „Le traitement de la rage par les Elkésaites d'aprés Hippolyte", in: *RSR* 34 (1947), S. 232–238 [= „Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hippolyt", in: ders. *Frühkirche, Judentum Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg i. B., 1959 (Neudruck: WBG, Darmstadt, 1982), S. 221–235].
--- „Mani e Manicheismo", in: *Encyclopedia Cattolica* VI, 1951, S. 1959–1963.
--- „Die ‚Taufe' in der Acherusischen See", in: *VC* 8 (1954), S. 1–20 [= E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Herder, Rom / Freiburg / Wien, 1959, S. 310–332].
Pettazzoni, Raffaele, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Storia delle religioni 1, Zanichelli, Bologna, 1920.
--- *La confessione dei peccati*, Zanichelli, Bologna, 3 Bände, 1929, 1935 und 1936.
Pettipiece, Timothy, „Parallel Paths: Tracing Manichaean Footprints along the Syriac Book of Steps", in: Kristian S. Heal, Robert A. Kitchen (Hrsg.), *Breaking the Mind. New Studies in the Syriac 'Book of Steps'*, Catholic University of America Press, Washington, 2014, S. 32–40.
Philonenko, Marc, „Une prière magique au Dieu créateur (PGM 5. 459–489)", in: *CRAI* 129 (1985), S. 433–452 [= ders., *Histoire des religions et exégèse (1955–2012). Recueil des articles*, 1. Teilband, MAIBL 50.1, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2015, S. 311–328].
--- „La philosophie de Plotin et la gnose mandénne", in: *CRAI* 133 (1989), S. 18–27 [= *Histoire des religions et exégèse* I, S. 387–394].
Piras, Andrea, „Sulla gioia e sul diadema. Interazioni culturali fra Zoroastrismo, Manicheismo e Vicino Oriente", in: Carlo G. Cereti, B. Melasecchi, F. Vajifdar (Hrsg.), *Varia Iranica*, SOR 97 = Orientalia Romana 7, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rom, 2004, S. 183–211.
--- „Serse e la flagellazione dell'Ellesponto. Ideologia avestica e conquista territoriale achemenide", in: Antonio Panaino, Andrea Piras (Hrsg.), *Studi iranici ravennati* I, Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur 1, Mimesis, Milano / Udine, 2011, S. 111–138.
--- *Verba lucis. Scrittura, immagine e libro nel Manicheismo*, Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur 4, Mimesis, Mailand, 2012.
--- „Shared Terminologies between Christianity and Manichaeism", *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 12 (2014), S. 25–46.
Pizzoni, Canzio, *Vangelo, Chiesa, civiltà nel pensiero di Mons. Umberto Fracassini*, Perugia, 1963.
Popkin, Richard H., „Manichaeism in the Enlightenment", in: K. H. Wolff, B. Moore Jr. (Hrsg.), *The Critical Spirit. Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Beacon, Boston, 1967, S. 31–57.
Prémare, Alfred Louis de, „La montagne et le Temple: Salomon constructeur (Coran 23 Saba', 12–13 et 52 al-Ṭūr, 1–8)", in: Jean-Louis Bacqué-Grammont, Jean-Marie Durant (Hrsg.), *L'image de Salomon: sources et postérités. Actes du colloque organisé par le Collège de France et la Société Asiatique, Paris, 18–19 mars 2004*, Cahiers de la Société Asiatique. Nouvelle Serie 5, Peeters, Paris / Louvain / Dudely, MA, 2007, S. 57–71.
Prokofieff, Sergei O., *Relating to Rudolf Steiner and the Mystery of the Laying of the Foundation Stone*, Temple Lodge Publishing, Forest Row, 2008.
Puech, Hanri-Charles, *Sur le Manichéisme et autre essais*, Flammarion, Paris, 1979.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Quispels, Gilles, Besprechung von T. Säve-Söderbergh Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book, in: *VC* 8 (1954), S. 252 f.
--- „Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism. Some Reflections on the Writing Bronte", in: Jacques-É. Ménard (Hrsg.), *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'histoire des religions, Strasbourg, 23–25 octombre 1974*, NHS 7, Brill, Leiden, 1975, S. 82–122 [= J. van Oort (Hrsg.), *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essay of Gilles Quispel*, NHMS 55, Brill, Leiden, 2008, S. 487–527].
Rajak, Tessa und David Noy, „Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue", in: *JRS* 83 (1993), S. 75–93.
Rapp jr., Stephen H., *The Sasanian world through Georgian Eyes. Caucasia and the Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature*, Ashgate, Farnham, 2014.
Reade, J. E., „Rassam's Excavations at Borsippa and Kutha, 1879–82", in: *Iraq* 48 (1986), S. 105–116.
Reck, Christiane, „Der Manichäismus als iranische Religion", in: Ludwig Paul (Hrsg.), *Handbuch der Iranistik*, Reichert, Wiesbaden, 2013, S. 171–184.
Reeves, John C., „The 'Elchasaite' Sanhedrin of the Cologne Mani Codex in Light of Second Temple Jewish Sectarian Sources", in: *JJS* 42 (1991), S. 68–91.
--- *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1992.
--- *Heralds of that Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*, NHMS 41, Brill, Leiden, 1994.
Reitzenstein, Richard, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Teubner, Leipzig, 1904 [Nachdruck Teubner, Stuttgart, 1966].
--- *Hellenistische Wundererzählungen*, Teubner, Leipzig, 1906.
--- *Die hellenistischen Mysterienreligionen: ihre Grundgedanken und Wirkungen. Vortrag gehalten in dem Wissenschaftlichen Predigerverein für Elsass-Lothringen den 11. November 1909*, Teubner, Leipzig, 1910 [erste Auflage]; 3. erweiterte und umgearbeitete Auflage, 1927.
--- *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius. Antrittsrede an der Universität Freiburg, gehalten am 22. Juni 1911*, Teubner, Leipzig, 1912.
--- *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung*, SHAW 12.1919, Winter, Heidelberg, 1919.
--- *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Markus & Weber, Bonn, 1921.
--- „Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens", in: *HZ* 126 (1922), S. 1–57.
--- „Vorchristliche Erlösungslehren", in: *KHÅ* 1922, S. 94–128.
--- „Die greichische Tefnutlegende", in: *SHAW* 1923.2, Winter, Heidelberg, 1923.
--- "Besprechung von I. Scheftelowitz, *Die Entstehung* (1922)", in: *GGA* 1923, S. 37–58.
--- „Die nordischen persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang", in: VBW (1923-1924), S. 149–169 [Nachdruck in: R. Reitzenstein, *Antike und Christentum. Vier religionsgeschichtlichen Aufsätze*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963, S. 76–96].
--- „Weltuntergangsvorstellungen. Eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte", in: *KHÅ* 1924, S. 129–212.
--- *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Teubner, Stuttgart, 1929 [Nachdruck Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967].

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Rezania, Kinaoosh, *Die zoroastrische Zeitvorstellung. Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitskonzepte und die Frage des Zurvanismus*, GOF Iranica [N. F.] 7, Harrassowitz, Wiesbaden, 2010.

Richter, Siegfried, *Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespslamen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, ASKÄ 5, Oros, Altenberge, 1994.

--- *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides. Untersuchungen zum Seelenaufstieg und zur Seelenmesse bei den Manichäern*, SKCO 1, Reichert, Wiesbaden, 1998.

--- „Die manichäische Toten- oder Seelenmesse“, in: Stephen Emmel, Martin Krause, Siegfried Richter, Sofia Schaten (Hrsg.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.–26. Juli 1996* 2: Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt, SKCO 6.2, Reichert, Wiesbaden, 1999, S. 529–540.

Ries, Julien, *Les études manichéennes, des controverses de la Réforme aux découvertes du XXe siècle*, Collection Cerfaux-Lefort 1, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1988.

--- *Gnose, gnosticisme, manichéisme*, Homo religiosus II.9, Brepols, Turnhout, 2011

--- *L'Église gnostique de Mani*, Homo religiosus II.11, Brepols, Turnhout 2011.

Ringgren, Helmer, „Prof. Dr. Geo Widengren sexagenarius“, in: *Numen* 14 (1967), S. 1–3.

Roberge, Michel, *The Paraphrase of Shem (NH VII, 1). Introduction, Translation and Commentary*, NHMS 72, Brill, Leiden, 2010.

Robinson, James R., *The Manichaean Codices of Medinet Madi*, Clarke & Co., Cambridge, 2015.

Rochberg, Francesca, „The Babylonian Origins of the Mandaean Book of the Zodiac“, in: *Aram* 11 (1999), S. 237–247.

Rochow, Ilse, „Zum Fortleben des Manichäismus im Byzantinischen Reich nach Justinian I“, in: *Byzantinoslavica* 40 (1979), S. 13–21.

Rohr-Sauer, Alfred von, *Des Abû Dulaf Bericht über seine Reise nach Turkestân, China und Indien, neu übersetzt und untersucht*, BOS 26, Kohlhammer, Stuttgart, 1939.

Rollmann, Hans, „Theologie und Religionsgeschichte. Zeitgenössische Stimmen zur Diskussion um die religionsgeschichtliche Methode und die Einführung religionsgeschichtlicher Lehrstühle in den theologischen Fakultäten um die Jahrhundertwende“, in: *ZThK* 80 (1983), S. 69–84.

Rose, Eugen, *Die manichäische Christologie*, StOR 5, Harrassowitz, Wiesbaden, 1979 (ursprünglich: Marburger Dissertation 1937).

Roth, R[udolf von], „Die Sage von Dschemschid“, in: *ZDMG* 4 (1850), S. 419–433.

Römer, Claudia, „Die manichäische Kirchenorganisation nach dem Kölner Mani-Kodex“, in: Gernot Wießner, Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.), *Studia Manichaica. . Internationaler Kongress zum Manichäismus, 6.–10. August 1989 St. Augustin/Bonn*, StOR 23, Harrassowitz, Wiesbaden, 1992, S. 181–188.

--- *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie. Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121–p. 192 des Kölner Mani-Kodex, PapCol 24*, Westdeutscher Verlag, 1994.

Ruani, Flavia, „'Des noms célèbres des différents diex / Mani et ses compagnons proclamèrent' (C. Haer. XL 3): à propos de la conception manichéenne de la divinité vue par Éphrem le Syrien“, in: Corinne Bonnet, Amandine Declercq, Iwo Slobodzianek (Hrsg.), *Les répresentations des dieux des autres, Supplemento a Mythos* 2, Sciascia, Caltanissetta [2012], S. 159–176.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Rudolph, Kurt, „Das Christentum in der Sicht der mandäischen Religion“, in: *WZKMUL.GS* 7.5 (1957–1958), S. 651–659 [= ders., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, NHMS 42, Brill, Leiden u. a., 1996, S. 458–477].
--- *Die Mandäer I: Prolegomena – Das Mandäerproblem*, FRLANT 74, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960.
--- *Die Mandäer II: Der Kult*, FRLANT 75, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961.
--- Besprechung von E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions* (1960), in: *OLZ* 57 (1962), Sp. 273–278.
--- *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung*, FRLANT 88, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965.
--- „Der gnostische ‚Dialog‘ als literarisches Genus“, in: P. Nagel [Hrsg.], *Probleme der koptischen Literatur*, WBMLUHW 1968.1.K2, Halle/Saale, 1968, S. 85–107 [= Gnosis und spätantike Religionsgeschichte, S. 103–122].
--- „Die Bedeutung des Mani-Kölner Codex für die Manichäismusforschung. Vorläufige Anmerkungen“, in: *Mélanges d’histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, 1974, S. 471–486 [= Gnosis und spätantike Religionsgeschichte, S. 667–685]
--- „Coptica-Mandaica. Zu einigen Übereinstimmungen zwischen koptisch-gnostischen und mandäischen Texten“, in: M. Krause (Hrsg.), *Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib*, NHS 6, Brill, Leiden, 1975, S. 191–216 [= *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, S. 433–457].
--- „Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung“, in: B. Aland (Hrsg.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978, S. 224–277 [ergänzte Version in: *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, S. 301–338].
--- „Synkretismus – vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff“, in: *Humanitas Religiosa. Festschrift für Haralds Beizais zu seinem 70. Geburtstag, dargebracht von Freunden und Kollegen*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1979, S. 193–212 [= ders, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, NBS 53, Leiden, Brill, 1992, S. 193–215].
--- *Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und frühchristliche Taufsekten*, SSAWL 121.4, Akademie Verlag, Berlin, 1981 [= *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, S. 569–606].
--- „Das Verhältnis der Mandäer zum Manichäismus“, in: *Grazer Theologische Studien* 16 (1994) [J. B. Bauer, H. D. Galter (Hrsg.), *Steirischer Herbst. Gnosis*], S. 155–178 [= *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, S. 607–626].
--- „Hans Jonas und die Manichäismusforschung“, in: *MSN* 12 (Fall 1995), S. 10–20 [= *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, S. 773–781].
--- „Die Dämonisierung des ‚Anderen‘ in der mandäischen Überlieferung. Ein Kapitel des Umgangs von Religionen untereinander“, in: Reiner Mahlke, Renate Pitzer-Reyl, Joachim Süss (Hrsg.), *Living Faith – Lebendige religiöse Wirklichkeit. Festschrift für Hans-Jürgen Greschat*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1997, S. 215–218 [= *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, S. 478–491].
--- „Hans Jonas als Gnosisforscher“, in: *Trames* 5.4 (2001), S. 291–301.
--- „Die Mandäer heute“, in: Rainer Voigt (Hrsg.), *‚Und das Leben ist siegreich!‘ Mandäische und samaritanische Literatur im Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*, MF 1, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008, S. 175–183.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „Hans Jonas and Research on Gnosticism from a contemporary Perspective“, in: Hava Tirosh-Samuelson, Christian Wiesen (Hrsg.), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill, Leiden, 2010, S. 91–106.
--- „Die Mandäer und ihr gnostisches Erbe“, in: Rainer Voigt (Hrsg.), *‚Durch Dein Wort ward jegliches Ding!‘, 2. mandäistische und samaritanistische Tagung zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*, MF 4, Harrassowitz, Wiesbaden 2013, S. 199–207.
Rundgren, Frithjof, Besprechung von W. Sundberg, Kushṭa I (1953), in: *Oriens* 13–14 (1960–1961), S. 379–380.
Russell, James R., „The Platonic Myth of Er, Armenian Ara and Iranian Ardāy Wīrāz“, in: *REArm* 18 (1984), S. 477–485 [= ders., *Armenian and Iranian Studies*, HATS 9, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009, S. 21–29].
--- „On the Origin and Invention of the Armenian Script“, in: *Le Muséon* 107 (1994), S. 317–333 [= *Armenian and Iranian Studies*, S. 565–583].
Rüpke, Jörg, „Textgemeinschaften und die Erfindung von Rivalität und Toleranz in der Kaiserzeit (2./3. Jh. n. Chr)“, in: Martin Wallraff (Hrsg.), *Religiöse Toleranz, 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand*, QR 14, de Gruyter, Berlin / Boston, 2016, S. 141–158.
Ryen, Jon Olav, *The Tree in the Lightworld. A Study in the Mandaean Vine Motif*, Acta Humaniora 266, Unipub, Oslo, 2006.
Salzer, Dorothea M., *Die Magie der Anspielung. Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza*, TSAJ 134, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.
Säve-Söderbergh, Trogny, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book. Prosody and Mandaean Parallels*, AVEU 55, Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1949.
--- „Some Remarks on the Coptic Manichaean Poetry“, in: *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, [= *The Bulletin of the Byzantine Institute* 2 (1950)], Boston, 1950, S. 159–173.
Schaeder, Hans Heinrich, „Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems“, in: *VBW* 4 (1924–1925), S. 65–157 [Auszüge in: Geo Widengren (Hrsg.), *Der Manichäismus*, WdF 169, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, S. 37–55; Nachdruck in: H. H. Schaeder, *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*, hrsg. von C. Colpe, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, S. 15–107].
--- „Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung“, in: *ZDMG* 79 (1925), S. 192–268.
--- „Ḥasan al-Baṣrī. Studien zur Frühgeschichte des Islam“, in: *Der Islam* 14 (1925), S. 1–73.
--- „Ein Lied von Mani“, in: *OLZ* 29 (1926), Sp. 104–107.
--- „Iranische Lehren“, in: R. Reitzenstein, H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, SBW 7, Teubner, Leipzig / Berlin, 1926, S. 199–353.
--- „Zur Mandäerfrage“ [Besprechung von J. Behm, *Die mandäische Religion*], *OLZ* 31 (1928), Sp. 163–171 [Nachdruck in: Geo Widengren (Hrsg.), *Der Mandäismus*, WdF 167, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982, S. 389–398].
--- Besprechung von R. Reitzenstein, *Vorgeschichte der christlichen Taufe*, in: *Gnomon* 5 (1929), S. 353–370.
--- Besprechung von C. Schmidt und J. Polotsky, *Ein Mani-Fund aus Ägypten*, in: *Gnomon* 9 (1933), S. 337–362, [Nachdruck in: Geo Widengren (Hrsg.), *Der Manichäismus*, S. 70–97].
--- *Iranica: 1. Das Auge des Königs, 2. Fu-Lin*, AGWG Philologische-historische Klasse, dritte Folge, Nr. 10, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1934.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen“, in: Franz Taeschner (Hrsg.), *Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken*, Morgenland 28, Hinrichs, Leipzig, 1936, S. 80–109.
--- „Kantäer“, in: *WO* 1 (1950), S. 288–298, [Nachdruck in: H. H. Schaeder, *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*, S. 242–252].
Scheftelowitz, I[sidor], *Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmythos*, Töpelmann, Giessen 1922.
--- „Studien zur iranischen Religionsgeschichte“, in: *ZMRW* 42 (1927), S. 241–264, 272–292.
--- „Is Manicheism an Iranic Religion? Part I“, in: *Asia Major* 1 (1924), S. 460–490.
--- „Die mandäische Religion und das Judentum“, in: *MGWJ* 73 (1929), S. 211–232.
Schenke, Hans-Martin, Besprechung von S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri I–IV*, in: *OLZ* 85 (1990), Sp. 292–295 [= Gesa Schenke Robinson, Gesine Schenke, Uwe-Karsten Plisch (Hrsg.), *Der Same Seths. Hans-Martin Schenkes Kleine Schriften zu Gnosis, Koptologie und Neuen Testament*, NHMS 78, Brill, Leiden / Boston, 2012, S. 1155–1158].
Schilling, Alexander Markus, *Die Anbetung der Magier und die Taufe der Sāsāniden. Zur Geistesgeschichte des iranischen Christentums in der Spätantike,* CSCO 621, Subsidia 120, Peeters, Louvain, 2008.
Schils, Griet, „Plato’s Myth of Er: the Light and the Spindle“, in: *AC* 62 (1993), S. 101–114.
Schippmann, Klaus, *Die iranische Feuerheiligtümer*, RVV 31, de Gruyter, Berlin / New York, 1971.
Schlier, Heinrich, „Zur Mandäerfrage“, in: *TR* 5 (1933), S. 1–4, 69–92.
Schlumberger, Daniel, „Palmyre et la Mésène“, in: *Syria* 38 (1961), S. 256–260.
Schmid, Josef, „Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage“, in: *BZ* 20 (1932), S. 121–138, 247–258.
Schmid, Ulrich, „Reassessing the Palaeography and Codicology of the Freer Gospel Manuscript“, in: Larry W. Hurtado (Hrsg.), *The Freer Biblical Manuscripts. Fresh Studies of an American Treasure Trove*, SBL Text-Critical Studies 6, Brill, Leiden / Boston, 2006, S. 227–249.
Schmidt, Carl, „Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften der Mani und seiner Schüler“, in: *SPAW* 1933.1, S. 4–90.
Schmithausen, Lambert, *The Problem of the Sentience of Plants in Earlest Buddhism*, SPB.MS 6, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo, 1991.
Schreiner, Stefan, „*al-Quds* – Jerusalem, heilige Stadt des Islam“, in: Martin Hengel, Siegfried Mittmann, Anna Maria Schwemer (Hrsg.), *La Cité de Dieu / Die Stadt Gottes. 3. Symposium Strassbourg / Tübingen / Uppsala 19.–23. September 1998 in Tübingen,* WUNT 129, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, S. 405–435 [= ders., *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*, hrsg. von Fredmann Eißler, Matthias Morgenstern, TSMJ 27, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, S. 393–322].
Schuol, Monika, *Die Charakene. Ein mesopotamischen Königreich in hellenistisch-parthischen Zeit*, Oriens et Occidens 1, Steiner, Stuttgart, 2000.
Schwaigert, Wolfgang, *Das Christentum in Ḫūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410*, Inauguraldissertation, Marburg/Lahn, 1989 (unveröffentlicht).
Schwartz, W[ilhelm], „Der (rothe) Sonnenphallos der Urzeit. Eine mythologisch-anthropologische Untersuchung“, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 6 (1874), S. 167–188.
--- „Nachträge zu dem Aufsatz vom Sonnenphallos (p. 167 ff.)“, in: *ZfE* 6 (1874), S. 409 f.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „Nachträgliche Bemerkung zu dem Artikel über den Sonnenphallos der Urzeit“, in: *ZfE* 8 (1876), S. 437–438.
Schwarzbach, B., „Politics and Ethics in the Huguenot Diaspora“, in: J. C. Laursen (Hrsg.), *New Essays on the Political Thought of the Huguenots of the Refuge*, BSIH 60, Brill, Leiden / Boston, 1995, S. 109–130.
Scott, David, „Manichaeism in Bactria: Political Patterns and East-West Paradigms“, in: *JAH* 41, 2007, S. 107–130.
Seckler, Max, „Was heißt Offenbarungsreligion?“, in: Jan Rohls, Günther Wenz (Hrsg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988, S. 157–175.
Secunda, Shai, *The Iranian Talmud. Reading the Bavli in its Sasanian Context*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014.
Segal, J[udah] B[enzion], Besprechung von: E. S. Drowers, *The Haran Gawaita*, in: *BSOAS* 18 (1956), S. 373–375.
--- *Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum,* British Museum Press, London, 2000.
Segelberg, Eric, *Maṣbūtā. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*, Uppsala, 1958.
--- „*Zidqa brika* and the Mandaean Problem“, in: G. Widengren, D. Hellholm (Hrsg.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm August 20–25 1973*, Stockholm, 1977, S. 27–33.
--- Besprechung von G. Widengren, *Der Mandäismus* (1982), in: *OLZ* 80 (1985), Sp. 473–475.
Sevrin, Jean-Marie, *Le dossier baptismal séthie. Études sur la sacramentaire gnostique*, BCNH Études 2, Presses de l’Université du Laval, Québec, 1986.
Sfameni Gasparro, Giulia, „Ugo Bianchi e il mondo cristiano, gnostico e manicheo. Scelta di temi e impianto metodologico della ricerca storica-religiosa“, in: Giovanni Casadio (Hrsg.), *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, Roma, 2002, S. 233–257.
--- „Erik Peterson und der Enkratismus“, in: G. Caronello (Hrsg.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outseiders*, Duncker & Humblot, Berlin, 2012, S. 359–368.
Shaked, Shaul, „First Man, First King. Note on Semitic-Iranian Syncretism and Iranian Mythological Transformations“, in: S. Shaked, D. Shulman, G. G. Stroumsa (Hrsg.), *גלגול / Gilgul. Essasys on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions, dedicated to R. J. Zwi Werblowsky*, SHR 50, Brill, Leiden, 1987, S. 238–256 [= S. Shaked, *From Zoroastrian Iran to Islam. Studies in Religious History and Intercultural Contacts*, Collected Studies Series 505, Variorum / Ashgate, Aldershot, 1995, Aufsatz X].
--- *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, JLCR 16, London, School of Oriental and African Studies – University of London, 1994.
Shapira, Dan, „*Manichaios*, *Jywndg Gryw* and other Manichaean Terms and Titles“, in: *Irano-Judaica* 5 (1999), S. 122–150
--- „אין מזל לישראל: Celestial Race, the Jews“, in: *Kabbalah* 5 (2000), S. 111–127.
--- „A Karaite from Wolhynia meets a Zoroastrian from Baku“, in: *Iran & the Caucasus* 5 (2001), S. 105 f.
--- „Anuš and ʿUṯhra revised. Notes on Aramaic-Iranian Linguistic Interaction and Mystical Traditions“, in: *Kabbalah* 6 (2001), S. 151–182.
--- „Manichaeans (*marmanaiia*), Zoroastrians (*iazuqaiia*), Jews, Christians and other Heretics: a Study in the Redaction of Mandaic Texts“, in: *Le Muséon* 117 (2004), S. 243–280.
--- „Aramaeo-Judaeo-Armeniaca“, in: *Христианский Восток*, n. S. 4 (2006), S. 340–346.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „‘Tabernacle of Vine’: some (Judaizing?) Features in the Old Georgian Vita of St. Nino“, in: *Scrinium* 2 (2006) [= B. Lourié, A. Mouraviev (Hrsg.), *Universum Hagiographicum. Mémorial R. P. Michel van Esbroeck SJ (1934–2003)*], S. 273–306.
--- „Mandaean and quasi-Mandaean Prototypes of some Expressions in the Greek Cologne Mani Codex. Stray Aramaicis’s Notes“, in: A. Panaino, A. Piras (Hrsg.), *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europæa held in Ravenna, 6–11 October 2003*, 1. Band: *Ancient and Middle Iranian Studies*, Mimesis, Milano, 2006, S. 691–699.
--- „Gleanings on Jews of Greater Iran under the Sasanians (according to the Oldest Armenian and Georgian Texts)“, in: *Iran & the Caucasus* 12 (2008), S. 191–216.
--- „On Kings and on the Last Days in the seventh Century Iraq: a Mandaean Text and its Parallels“, in: *Aram* 22 (2010) [erschienen 2013], S. 133–170.
Shemunkasho, Aho, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, GD. NES 1, Gorgias, Piscataway, 2004.
Shoemaker, Stephen, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad’s Life and the Beginnings of Islam*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2011.
Siegert, Folkert, „Das Judenchristentum in der Antike. Ein neuer Ansatz zu seiner Erforschung“, in: ders. (Hrsg.), *Grenzgänge: Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität. Festschrift für Diethard Aschoff*, Münsteraner Judaistische Studien 11, Lit, Münster, 2002, S. 117–128.
Simuţ, Corneliu, *F. C. Baur’s Synthesis of Böhme and Hegel. Redefining Christian Theology as a Gnostic Philosophy of Religion*, PRWR 4, Leiden, Brill, 2014.
Skjærvø, Prods Oktor, „The Manichean Polemical Hymns in M 28 I“, in: *BAI* 9 (1995) [erschienen 1997], S. 239–255.
--- „Iranian Elements in Manicheism: a Comparative Contrastive Approach. *Irano-Manichaica I*“, in: Ryka Gyselen (Hrsg.), *Au carrefour des religions. Hommages à Philippe Gignoux*, RO 7, Paris, 1995, S. 263–284.
--- „Iranian Epic and the Manichean Book of Giants. *Irano-Manichaica III*“, in: *AOASH* 48.1–2 (1995) [= E. Jeremias (Hrsg.), *Zsigismond Telegdi Memorial Volume,* erschienen 1997], S. 187–223.
--- „Zarathustra in the Avesta and in Manicheism. *Irano-Manichaica IV*“, in: *La Persia e l’Asia Centrale da Alessandro al X secolo (Roma, 9–12 novembre 1994)*, Academia Nazionale dei Lincei, Rom, 1996 [erschienen 1997], S. 597–628.
--- „Counter-Manichean Elements in Kerdīr’s Inscriptions. *Irano-Manichaica II*“, in: Luigi Cirillo, Alois van Tongerloo (Hrsg.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi ‘Manicheismo e Oriente cristiano antico’, Arcavacata di Rende-Amantea, 31 agosto–5 settembre 1993*, MS 3, Brepols, Louvain, 1997, S. 313–342.
Slaje, Walter, „Bewusstsein und Wahrnehmungsvermögen von Pflanzen aus hinduistischer Sicht“, in: Bernhard Scholz (Hrsg.), *Der orientalische Mensch und seine Beziehung zur Umwelt. Beiträge zum 2. Grazer Morgenländischen Symposion (2.–5. März 1989)*, Graz, 1989, S. 149–169.
Smagina, Eugenia, „Manichäische Eschatologie“, in: Holger Preißler, Hubert Seiwert, unter Mitarbeit von Heinz Mürmel (Hrsg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Diagonal, Marburg, 1994, S. 297–305.
Smet, Daniel de, „La colonne de lumière, une notion manichéenne dans l’Ismaélisme ṭayyibite“, in: Anna van den Kerchove, Luciana Gabriela Soares Santoprete (Hrsg.), *Gnose et manichéisme entre les oasis d’Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, BEHE.SR 176, Brepols, Turnhout, 2016, S. 349–375.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Smith, Jonathan Z., *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, SJLA 23, Brill, Leiden, 1978.

--- *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, JLCR 14, London, 1990.

Smith, Morton, „The Jewish Element in the Magical Papyri", *SBL Seminar Papers* 25 (1986), S. 455–462 [= M. Smith, *Studies in the Cult of Yahweh II: New Testament, Early Christianity & Magic*, hrsg. von Shaye J. D. Cohen, RGRW 130, Brill, Leiden, 1996, S. 242–256].

Soden, Wolfram von, Besprechung von W. Sundberg, *Kushṭa I* (1953), in: *WZKM* 55 (1959), S. 160.

Sommer, Michael, *Roms orientalische Steppengrenze: Palmyra – Edessa – Dura-Europos – Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian*, Oriens et Occidens 9, Steiner, Stuttgart, 2005.

Söderblom, Nathan, „Offenbarungsreligion", in: ders., *Ausgewählte Werke* I*: Offenbarung und Religion*, aus dem Schwedischen übersetzt und herausgegeben von Dietz Lange, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011, S. 57–163 [= ders., *Uppenbarelsereligion*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm, 1930[2], 1903[1]; englische Übersetzung von Frederic E. Pamp: *The Nature of Revelation*, Milford, London, 1933].

Spät, Eszter, „The 'Teachers' of Mani in the *Acta Archelai* and Simon Magus", in: *VC* 58 (2004), S. 1–23.

Spigel, Friedrich „Āḍar Gushasp", in: *ZDMG* 33 (1979), S. 496–501.

Spuler, Bertold, *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350*, 4. verbesserte und erweiterte Auflage, Akademie, Berlin, 1985 [erweiterte Habilitationsschrift, Universität Göttingen, 1938].

Stausberg, Michael, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*, zwei Teilbände, RVV 42, de Gruyter, Berlin / New York, 1998.

--- „Monotheismus, Polytheismus und Dualismus im Alten Iran", in: Manfred Krebernik, Jürgen van Oorschot (Hrsg.*), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, AOAT 298, Ugarit, Münster, 2002, S. 91–111.

Stanciu, Măriuca, „Moses Gaster – Landmarks of an Intellectual Itinerary", in: *Studia Hebraica* 4 (2004), S. 75–87.

Steffen, A., *Mani. Zwei Vorträge gehalten im Goetheanum zu Pfingsten 1930*, Verlag für Schöne Wissenschaften, Dornach / Stuttgart, 1930.

Stein, Rolf, „Une mention du manicheisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'État par le roi Khri-sron lde-bstan", in: *Indianisme et Bouddhisme, Melanges offerts a Mgr. Étienne Lamotte*, PIOL 23, Peeters, Louvain-La-Neuve, 1980, S. 329–338.

Steiner, Rudolf, *Die Tempellegende und die Goldene Legende, als symbolischer Ausdruck vergangener und zukünftiger Entwicklungsgeheimnisse des Menschen. Zwanzig Vorträge gehalten in Berlin zwischen dem 23. Mai 1904 und dem 2. Januar 1906*, RSGA 93, Steiner, Dornach, 1991[3] [erste Auflage 1979].

Stewart, Charles, „Creolization, Ritual and Syncretism: from Mixture to Crystallization", in: Andreas Pries, Laetitia Martzolff, Claus Ambos, Robert Langer (Hrsg.), *Rituale als Ausdruck von Kulturkontakt: ‚Synkretismus' zwischen Negation und Neudefinition. Akten der interdisziplinären Tagung des Sonderforschungsbereiches ‚Ritualdynamik' in Heidelberg, 3.–5. Dezember 2010*, StOR 67, Harrassowitz, Wiesbaden, 2013, S. 1–10.

Stock, Brian, „Medieval Literacy, Linguistic Theory and Social Organization", in: *NLH* 16 (1984), S. 13–29.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- *Listening for the Text. On the Uses of the Past*, John Hopkins University Press, Baltimore-London, 1990.

Streck, M., „al-Anbār“, in: *EI*[1] 1, 1913, S. 348–349.

Strothmann, R., Besprechung von H. Odeberg, *Die mandäische Religionsanschauung* (1930) und H. Lietzmann, „Ein Beitrag zur Mandäerfrage“ (1930), in: *OLZ* 36 (1933), Sp. 435.

Stroumsa, Gedaliahu G., *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, NHS 24, Brill, Leiden, 1984.

--- „Esotericism in Mani's Thought and Background“, in: Luigi Cirillo (Hrsg.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti dell Simposio Internationale (Rende-Amantea, 3–7 Settembre 1984)*, SR 4, Marra, Cosenza, 1986, S. 153–168 [= ders., *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, NBS 70, Brill, Leiden / Boston, 2005, S. 63–78; Französiche Fassung: „L'ésotérisme dans la pensé et l'univers de Mani“, in: ders., *Savoir et Salut*, Éditions du Cerf, Paris, 1992, S. 227–242].

--- „The Words and the Works. Religious Knowlege and Salvation in Augustine and Faustus of Milevis“, in: Shmuel N. Eisenstadt, Ilana K. Silber (Hrsg.), *Cultural Traditions and Worlds of Knowledge. Explorations in the Sociology of Knowledge*, KS 7, JAI Press, Philadelphia, 1988, S. 73–84 [= „Les mots et les oeuvres. Connaissance religieuse et salut chez Augustin et Fauste de Milève“, in: *Savoir et salut*, S. 341–357].

--- „Mystische Jerusalime“, in: ders., *Kanon und Kultur. Zwei Studien zur Hermeneutik des antiken Christentums*, HLV 4, de Gruyter, Berlin / New York, 1999, S. 31–66 [= ders., *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, WUNT 112, Mohr Siebeck, Tübingen, S. 294–314].

--- „Isaac de Beausobre Revisited. The Birth of Manichaean Studies“, in: R. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (Hrsg.), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, BBAW.BA Sonderband 4, Akademie, Berlin, 2000, S. 601–612.

--- *A new Science, The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2010.

--- „Bibel und *paideia* – ‚Textgemeinschaften' in der Spätantike“, in: Therese Fuhrer, Almut-Barbara Renger (Hg.), *Performanz von Wissen. Strategien der Wissensvermittlung in der Vormoderne*, BKA NF 134, Winter, Heidelberg, 2012, S. 161 172.

--- *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

Stuckrad, Kocku von, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*, RVV 49, de Gruyter, Berlin, 2000.

Sundberg, Waldemar, *Kušṭa. A Monograph on a Principal Word in Mandaean Texts* I: *The descending Knowledge*, Håkan Ohlssons Boktryckeri, Lund, 1953.

--- *Mandaean Textual Cruces*, Lunds Universitets Årsskrift NF I.54.6, Håkan Ohlssons Boktryckeri, Lund, 1961.

--- *Kušṭa. A Monograph on a Principal Word in Mandaean Texts* II: *The Ascending Soul*, Skrifter utgivna av Vetenskassocieteten i Lund 86, Lund University Press, 1994.

Sundermann, Werner, „Parthisch *ʾbšwdgʾn*, ‚die Täufer' “, in: *AAH* 24 (1977), S. 237–242 [= ders., *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Christiane Reck, Dieter Weber, Claudia Leurini, Antonio Panaino, SOR 89, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rom, 2001, Band 2, S. 571–576].

--- „Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos“, in: *AoF* 6 (1979), S. 95–133 [= *Manichaica Iranica I,* S. 121–159].

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

--- „Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I–III“, in: *AoF* 13 (1986), S. 40–92, 239–317; *AoF* 14 (1987), S. 41–107 [= *Manichaica Iranica I*, S. 217–426].
--- Besprechung von S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri II*, in: *BSOAS* 51 (1988), S. 569–570.
--- „Iranische Kephalaiatexte?“, in: Gernot Wießner, Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.), *Studia Manichaica. 2. Internationaler Kongress zum Manichäismus, 6.–10. August 1989 St. Augustin/Bonn*, StOR 23, Harrassowitz, Wiesbaden, 1992, S. 305–318 [= *Manichaica Iranica II*, S. 667–680].
--- „Manichaean Polemics against the Zoroastrian Doctrine of Ohrmezd the Creator“, in: Ali Ashraf Sadeghi (Hrsg.), *Tafazzoli Memorial Volume*, Teheran, 2001, S. 71–77.
--- „The Zoroastrian and the Manichaean Demon Āz“, in: Siamak Adhami (Hrsg.), *Paitimāna. Essays in Iranian, Indo-European, and Iranian Studies in Honor of Hans-Peter Schmidt*, Costa Mesa, California, Mazda, 2003, S. 328–338.
--- „Ilya Gershevitch on Manichaeism“, in: A. Panaino (Hrsg.), *The Scholarly Contribution of Ilya Gershevitch to the Development of Iranian Studies. International Seminar 11th April 2003, Ravenna*, Mimesis, Milano, 2006, S. 121–123.
Swarup, Paul, *The Self-Understanding of the Dead Sea Scrolls Community: an Eternal Planting, a House of Holiness*, LSTS 59, T&T Clark, New York, 2006.
Tafażżolī, Ahmad, „Čēčast“, in: *EIr* 5, 1992, S. 107 f.
Tambiah, Stanley J[eyaraja], „Form and Meaning of Magical Acts“, in: ders., *Culture, Thought ad Social Action. An Anthropological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. / London, 1985, S. 60–86 [deutsche Übersetzung von Brigitte Luchesi: „Form und Bedeutung magischer Akte. Ein Standpunkt“, in: Hans Georg Kippenberg, Brigitte Luchesi (Hrsg.), *Magie: Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995², S. 259–297].
Taqizādeh, S[ayyed] H[asan], „An ancient Persian practice preserved by a non-Iranian People“, in: *BSOS* 9 (1938), S. 603–619.
Tardieu, Michel, *Le manichéisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981².
--- „Gnose et Manichéisme“ [I],in: *AEPHE* 93 (1984–1985), S. 369–373.
--- „Gnose et Manichéisme“ [II], in: *AEPHE* 96 (1987–1988), S. 296–301.
--- „La diffusion du bouddhisme dans l’Empire Kouchan, l’Iran et la Chine, d’après un *Kephalaion* manichéen inédit“, in: *StIr* 17 (1988), S. 153–182.
--- „L’énigme du quatrième empire“, in: Piotr O. Scholz (Hrsg.), *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata*, Biblioteca Nubica 3, Schuler, Albstadt, 1992, S. 259–264.
--- „Séminaire: ‘Sur la naissance de son corps’. Chronologie et géographie dans le Codex Manichéen de Cologne“ [I], in: *ACF* 94 (1993-1994), S. 578–590
--- „L’Arabie du Nord-Est d’apès les documents manichéens“, in: *StIr* 23 (1994), S. 59–75.
--- „Séminaire: ‘Sur la naissance de son corps’. Chronologie et géographie dans le Codex Manichéen de Cologne“ [II], in: *ACF* 95 (1994–1995), S. 534–539.
--- „La vision de la mer aux eaux noires (CMC 77,4–79,12)“, in: R. Gyselen (Hrg.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, RO 7, Groupe pour l’Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 1995, S. 303–311.
--- „Le cycle duodécennal des révélations manichéennes et la datation de la chute de Hatra“, in: Françoise Briquel-Chatonnet, Hélene Lozachmeur (Hrsg.), *Proche-Orient ancien: Temps vécu, temps pensé. Actes de la table ronde du 15 novembre 1997 organisé par l’URA 1062*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

'Études Sémitiques', Antiquités sémitiques 3, Maisonneuve / Collège de France, Paris, 1998, S. 153-176.

--- „Les gisements miniers de l'Azerbayjān méridional (region de Taxt-e Soleymān) et la localisation de Gazaka", in: *BAI* 12 (1998) [Osmund Bopearachchi, Carol Altman Bromberg, Franz Grenet (Hrsg.), *Alexander's Legacy in the East. Studies in Honor of Paul Bernard*], S. 249–268.

--- „Préface", in: C. und F. Jullien, *Apôtres des confins, Processus missionaires chrétiens dans l'Empire Iranien,* RO 15, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 2002, S. i f.

Tarelko, Michael, „Preliminary Remarks on the unpublished Manuscript DC 40 from the Drower Collection of mandaean Manuscripts", in: Rainer Voigt (Hrsg.), *,Und das Leben ist siegreich!' Mandäische und samaritanische Literatur im Gedenken an Rudolf Macuch*, MF 1, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008, S. 185–188.

Tavakoli-Targhi, Mohamad, „Contested Memories. Narrative Structures and Allegorical Meanings in Iran's Pre-Islamic History", in: *Iranian Studies* 29 (1996), S. 149–175.

Taylor, Joan E., *Christians and Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford University Press, Oxford, 1993

Teixidor, Javier, „Palmyra in the Third Century", in: Eleonora Cussini (Hrsg.), *A Journey to Palmyra. Collected Essays to Remember Delbert R. Hillers*, CHANE 22, Brill, Leiden, 2005, S. 181–225.

Thatcher, Tom, „Literacy, Textual Communities and Josephus Jewish War", in: *JSJ* 29 (1998), S. 123–142.

Thomas, Joseph, *Le Mouvement Baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C.–300 ap. J.-C.)*, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae 2.28, Duculot, Gembloux, 1935.

Tiller, Patrick A., „The 'Eternal Planting' in the Dead Sea Scrolls", in: *DSD* 4 (1997), S. 312–335.

Tisin, Jean-Hugo, „Le Père Lagange et les religions (semitiques et hellénistiques) du Proche-Orient ancien", in: J.-M. Poffet SJ (Hrsg.), *La Bible: le livre et l'histoire. Actes des colloques de l'École Biblique de Jérusalem et de l'Institut Catholique de Toulouse (nov. 2005) pour le 150e anniversaire de la naissance du P. M.-J. Lagrange O.P.*, RB Cahiers 65, Gabalda, Paris, 2006, S. 215–258.

Tondelli, Leone, „S. Giovanni Battista ed Enos nella letteratura mandea", in: *Biblica* 9 (1928), S 206–224.

--- *Il Mandeismo e le origini cristiane*, Orientalia [Beiheft] 33, Rom, 1928.

--- *Mani. Rapporti con Bardesane, S. Agostino, Dante*, Società editrice Vita e Pensiero, Milano, 1932.

Tongerloo, Aloïs van, „*Ecce Magi ab Oriente venerunt*", *AOB* 7 (1992) [A. van Tongerloo et al. (Hrsg.), *Philosophy, Tolerance*], S. 57–74.

--- „Einige Notizen zur Stellung Pauli im Kölner Mani-Kodex", in: Zekine Özertural, Jens Wilkens (Hrsg.), *Der östliche Manichäismus: Gattungs- und Werksgeschichte. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 4./5. März 2010*, AAWG.NF 17 = Schriften der Kommission „Manichäische Studien" 1, de Gruyter, Berlin, 2011, S. 169–172.

Torijano, Pablo A., *Solomon the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, JSJ Supplements 73, Brill, Leiden, 2002.

Tremblay, Xavier, *Pour une histoire de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie Centrale d'après les sources primaires*, SÖAW 690 = VKI 28, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2001.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Trompf, Garry W., „Theosophical Macrohistory“, in: Olav Hammer, Mikael Rothstein (Hrsg.), *Handbook of the Theosophical Current*, BHCR 7, Brill, Leiden, 2013, S. 375–403.

Tropper, Josef, „Ugaritisch *gb* ‚Rumpf, Körper‘ “, in: *UF* 35 (2003) [In Memoriam André Caquot], S. 657–661.

Tsumura, David Tosiho, „The Doctrine of Creation *ex nihilo* and the Translation of *tōhū wābōhū*“, in: Akio Moriya, Gohei Hata (Hrsg.), *Pentateuchal Traditions in the late Second Temple Period. Proceedings of the International Workshop in Tokyo, August 28–31, 2007*, JSJ Supplements 158, Leiden, Brill, S. 3–21.

Tubach, Jürgen, „Die Insel der Mesene“, in: *WO* 24 (1993), S. 112–126.

--- „Ein Palmyrener als Bischof der Mesene“, in: *OrChr* 77 (1993), S. 138–150.

--- „Die Akten des Mari und ihre Intention“, in: *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.–28. September 1991*. Teil 2 (JbAC Ergänzungsband 20.2), Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1995, S. 1232–1238.

--- „Mani und der palmyrenische Kaufmann aus Forat“, in: *ZPE* 106 (1995), S. 165–169.

--- „Die Namen von Manis Jüngern und ihre Herkunft“, in: Luigi Cirillo, Aloïs van Tongerloo (Hrsg.), *Atti del terzo Congresso internazionale di studi ‘Manicheismo e Oriente Cristiano Antico’*, MS 3, Brepols, Turnhout, 1997, S. 375–393.

--- „Mani, der bibliophile Religionsstifter“, in: Ronald Emmerik, Werner Sundermann, Peter Zieme (Hrsg.), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, BBAW.BA Sonderband 4, Akademie, 2000, S. 621–638.

--- „Die Thomas-Psalmen und der Mani-Jünger Thomas“, in: A. van Tongerloo (Hrsg.), *Il Manicheismo – nuove prospettive della ricerca. Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo: Atti, Dipartimento di Studi Asiatici, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Napoli, 2–8 settembre 2001*, MS 5, Brepols, Turnhout, 2005, S. 397–416.

Turner, Eric G., *Greek Manuscripts of the Ancient World*, 2. Auflage, hrsg. von P. J. Parsons, Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London. Supplementary Papers 46, Institute of Classical Studies, University of London, 1987 [erste Auflage: Clarendon Press, Oxford, 1971].

Turner, John, „The Sethian Baptismal Rite“, in: Louis Painchaud, Paul-Hubert Poirier (Hrsg.), *Coptica, Gnostica, Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk à l’occasion de son soixantième anniversaire*, BCNH Études 7, Presses de l’Université du Laval, Québec / Peeters, Louvain, 2006, S. 941–992.

Uray, Géza, „Tibet’s Connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th–10th Centuries“, in: Ernst Steinkellner, Helmut Tauscher (Hrsg.), *Contributions on Tibetan Language, History and Culture.Proceedings of the Csoma de Kőrös Symposium held at Velm-Vienna, Austria, 13–19 Sept. 1981*, 1. Band, WSTB 10.1, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wien, 1983, S. 399–429, mit Tafel XVII–XVIII [deutsche Fassung: „Zu den Spuren des Nestorianismus und des Manichäismus im alten Tibet (8.–10. Jahrhundert)“, in: Walter Heissig, Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.), *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens: Ergebnisse eines Kolloquiums vom 24. 5. bis 26. 5. 1983 in St. Augustin bei Bonn*, StOR 13, Harrassowitz, Wiesbaden, 1987, S. 197–205].

Uscatescu Barrón, Jorge, „Zum Begriff des Heiligen I: Die Übermacht“, in: *JRPh* 2 (2003), S. 131–165.

Usener, Hermann, „Milch und Honig“, in: *RMP* 57 (1902), S. 177–195.

Vaggione, Richard [Paul], „Who were Mani’s ‘Greeks’? ‘Greek Bread’ in the Cologne Mani Codex“, in: *Studia Patristica LXIV* [Markus Vinzent (Hrsg.), *Papers presented at the Six-*

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

teenth International Conference of Patristic Studies held in Oxford 2011 12: *Ascetica, Liturgica, Orientalia, Critica et Philologica*], Peeters, Leuven, 2013, S. 145–154.

Vaissière, Étienne de la, *Sogdian Traders. A History*, englische Übersetzung von James Ward, HdO VIII.10, Brill, Leiden, 2005 [= *Histoire des marchands Sogdiens*, Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises 32, Collège d France, Paris, 2002 und 2004^2].

Vallance, J[ohn] T., *The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

Verheule, Anthonie F[rans], *Wilhelm Bousset – Leben und Werk. Ein theologiegeschichtlicher Versuch*, Bolland, Amsterdam, 1973.

Verhoef, E., „A. J. H. W. Brandt", in: *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme*, Deel 6, Uitgeverij Kok, Kampen, 2006, S. 49 f.

Verkinderen, Peter, *Waterways of Iraq and Iran in the Early Islamic Period. Changing Rivers and Landscapes of the Mesopotamian Plain*, ILHG 27, Tauris, London / New York, 2015.

Vidas, Moulie, *Tradition and the Formation of the Talmud,* Princeton University Press, Princeton NJ, 2014.

Vliet, Jacques van der, „Solomon in Egyptian Gnosticism", in: Joseph Verheyden (Hrsg.) *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, TBN 16, Brill, Leiden, S. 197–21.8

Voigt, Rainer, „Mandaic", in: Alan S. Kaye (Hrsg.), *Morphologies of Asia and Africa* 1, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2007, S. 149–166.

--- „Zur mandäischen Metrik", in: ders. (Hrsg.), *‚Und das Leben ist siegreich!' Mandäische und samaritanische Literatur im Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*, MF 1, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008, S. 189–216.

--- „Die metrische Struktur des dritten Buches des *Ginza iamina*", in: ders. (Hrsg.), *‚Durch Dein Wort ward jegliches Ding!' 2. mandäistische und samaritanistische Tagung zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*, MF 4, Harrassowitz, Wiesbaden, 2013, S. 219–245.

Vuong, Lily C., „'Let us bring her up to the Temple of the Lord'. Exploring the Boundaries of Jewish and Christian Relations th[r]ough the Presentation of Mary in the Protoevangelium of James", in: Jörg Frey, Jens Schröter (Hrsg.), *Jesus in den apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, WUNT 254, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, S. 418–432.

--- *Gender and Purity in the Protevangelium of James*, WUNT II.358, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013.

Wagner, Thomas, *Gottes Herrlichkeit. Bedeutung und Verwendung des Begriffs* kābôd *im Alten Testament*, *VT* Supplements 151, Brill, Leiden, 2012.

Waldschmidt, Ernst und Wolfgang Lenz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, APAW 1926.4, Berlin, 1926.

Wallraff, Martin, „Monotheismus-Studien. Peterson und die religionsgeschichtliche Schule", in: Michael Meyer-Blanck (Hrsg.), *Erik Peterson und die Universität Bonn*, SBZeRG 11, Ergon, Würzburg, 2014, S. 181–193.

Walter, Uwe, Memoria *und* res publica. *Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*, SAG 1, Antike, Frankfurt am Main, 2004.

Wansbrough, J[ohn], Besprechung von: S. Isser, *The Dositheans* (1976), in: *BSOAS* 40 (1977), S. 604 f.

Wassef, Cérès Wissa, „Le calendirer copte, de l'Antiquité à nos jours", in: *JNES* 30 (1971), S. 1–48.

Weber, A[lbrecht], „Eine Legende des Çatapatha-Brahmaṇa über die strafende Vergeltung nach dem Tode", in: *ZDMG* 9 (1855), S. 237–243 und i–iv.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Wehnert, Jürgen, *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte. Ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition,* GTA 40, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989.
Weigl, Michael, „Eine ‚unendliche Geschichte': אנך (Am 7,7–8)", in: *Biblica* 76 (1995), S. 343–387.
Wendell, Charles, „Baghdâd: *imago mundi* and other Foundation-Lore", in: *IJMES* 2 (1971), S. 99–128.
Wensinck, A. J., „Bar Hebraeus's Spiritual Ancestors", in: *JRAS* (1920), S. 213–232.
Wesendonk, Otto G. von, *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Hellenismus*, Lafaire, Leipzig 1924 [= teilweise und ohne Anmerkungen nachgedruckt als: *Das Wesen der Lehre Zarathušrōs. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Harrassowitz, Leipzig, 1927].
--- „Jesus und der Manichäismus" [Besprechung von E. Waldschmidt und W. Lenz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (1926)], in: *OLZ* 30 (1927), Sp. 226.
--- „Die Verwendung einiger iranischen Götternamen im Manichäismus", in: *Acta Orientalia* 7 (1929), S. 114–179.
--- Besprechung von A. Steffen, *Mani* (1930), in: *OLZ* 35 (1932), Sp. 49–51.
Westenholtz, Joan Goodnick, „Thoughts on Esoteric Knowledge and Secret Lore", in: J. Prosecky (Hrsg.), *Intelectual Life of the Ancient Near East. Papers presented at the 43rd Rencontre assyrologique international, Prague, July 1–5, 1996*, Prag, 1998, S. 451–462.
Wetter, Gillis P[eter]son, *Phōs (ΦΩΣ). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus*, Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 17.1, Harrassowitz, Uppsala / Leipzig, 1915.
Whitehouse, David und Andrew Williamson, „Sasanian Maritime Trade", in: *Iran* 11 (1973), S. 29–49.
Widengren, Geo, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion*, UUÅ 1945.5, Uppsala / Leipzig 1945.
--- *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II). Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*, UUÅ 1946.3, Uppsala / Leipzig, 1946.
--- *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book (King and Saviour III)*, UUÅ 1950.7, Uppsala / Leipzig, 1950.
--- „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", in: *Numen* 1 (1954), S. 16–83; *Numen* 2 (1955), S. 47–134.
--- *Muḥammad, the Apostle of God, and his Ascension (King and Saviour V),* UUÅ 1955.1, Uppsala / Leipzig, 1955.
--- Besprechung von Drower, *Water intor Wine* (1956), in: *JSS* 2 (1957), S. 417–422.
--- *Mani und der Manichäismus*, UB 57, Kohlhammer, Stuttgart, 1961.
--- „Einleitung", in: ders. (Hrsg.), *Der Manichäismus*, WdF 168, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, S. ix–xxxii.
--- „Einleitung", in: ders. (Hrsg.), *Der Mandäismus*, WdF 167, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982, S. 1–17.
--- Besprechung von: R. Macuch, *Zur Sprache und Literatur der Mandäer* (1976), in: *OLZ* 77 (1982), Sp. 466–474.
Wiesehöfer, Josef, „The Changing Face of an Iranian Sacred place: the Takht-i Sulayman", in: Robert Hillenbrand, A. C. S. Peacock, Firjuza I. Abdullaeva (Hrsg.), *Ferdowsi, the Mongols and the History of Iran: Art, Literature and Culture from Early Islam to Qajar Persia. Studies in Honour of Charles Melville*, ILIS 45, Tauris, London, 2013, S. 15–25.
Windisch, Hans, „Die ältesten christlichen Palästinapilger", in: *ZDPV* 48 (1925), S. 145–158.

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Wolf, Robert H. W., *Mysterium Wasser. Eine Religionsgeschichte zum Wasser in Antike und Christentum*, Vandenhoeck & Rurpecht, Göttingen, 2004.

Wood, Philip, *The Chronicle of Seert. Christian Historical Immagination in Late Antique Iraq*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

Woschitz, Karl Mathäus, „Der Mythos des Lichtes und des Finsternis. Zum Drama der Kosmogonie und der Geschichte in den koptischen Kephalaia: Grundmotive, Ideengeschichte und Theologie", in: K. M. Woschitz, Manfred Hutter, Karl Prenner (Hrsg.), *Das manichäische Urdrama des Lichtes. Studien zu koptischen, mitteliranischen und arabischen Texten*, Herder, Wien, S. 13–150.

--- *Fons vitae – Lebensquell. Sinn- und Symbolgeschichte des Wassers*, FEG 3, Herder, Freiburg im Breisgau, 2003.

Wurst, Gregor, *Das Bemafest der ägyptischen Manichäer,* ASKÄ 8, Oros, Altenberge, 1995.

--- „Initiationsriten im Manichäismus", in: David Hellholm, Tor Vegge, Øyvind Norderval, Christer Hellholm (Hrsg.), *Ablution, Initiation, Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity,* BZNW 176, Band I, de Gruyter, Berlin / Boston, 2011, S. 145–154.

Yamauchi, Edwin, „The Present State of Mandaean Studies", in: *JNES* 25 (1966), S. 88–96.

--- *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*, HThS 14, Harvard University Press, Cambridge, 1970.

--- *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the proposed Evidences*, Tyndale, London, 1973.

--- Besprechung von G. Widengren (Hrsg.), *Der Mandäismus* (1985), in: *JAOS* 105 (1985), S. 345 f.

Yüsüp, Israpil, „Die uigurische Übersetzung des *Bhaiṣajyagurusūtra* nach einem Blockdruck aus Turfan", in: D. Durkin-Meisterernst, S.-C. Raschmann, J. Wilkens, M. Yaldiz, P. Zieme (Hrsg.), *Turfan revisited. The First Century of Research on the Arts and Cultures of the Silk Road*, MIAKP 17, Reimer, Berlin, 2014, S. 411–415.

Zachhuber, Johannes, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: from F. C. Baur to Ernst Troeltsch*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

Zaehner, R[obert] C[harles], „Zurvanica I–III", in: *BSOAS* 9 [1939], S. 303–320, 573–585 und 861–901.

Zadok, Ran, „Some Jews in Babylonian Documents", in: *JQR* 74 (1984), S. 294–297.

--- *Geographical Names according to New- and Late-Babylonian Texts*, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 8 = BTAVO B.7, Reichert, Wiesbaden, 1985.

Zimmern, H[einrich], „Nazoräer (Nazarener)", in: *ZDMG* 74 (1920), S. 429–438.

Zoccatelli, PierLuigi, „Notes on the Aumist Religion", in: James R. Lewis, Jesper Aagaard Petersen (Hrsg.), *Controversial New Religions*, Oxford University Press, New York, 2005, S. 215–224.

4. Online-Quellen

Alsohairy, Sabih, „Die Religionsgemeinschaft der Mandäer in der heutigen Zeit" (28. 02. 2010) www.ezidische-akademie.de/de/vortraege/42-vortraege/86-die-religionsgemeinschaft-der-mandaeer-in-der-heutigen-zeit.html

Deeg, Max und Iain Gardner, „Indian Influence on Mani reconsidered: the Case of Jainism", *International Journal of Jaina Studies* 5.2 (2009), S. 1–30: www.soas.ac.uk/research/publications/journals/ijjs/file49418.pdf

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Hanisch, Ludmila, *Aufzeichnungen von Mark Lidzbarski (1868–1928). Aus den Nachlässen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Halle, 2015: menadoc.bibliothek.uni-halle.de/urn/urn:nbn:de:gbv:3:5-89711

Mayer, Gabriele, *‚Und das Leben ist siegreich'. Ein Kommentar zu den Kapiteln 18–33 des Johannesbuches der Mandäer: Der Traktat über Johannes der Täufer*, Heidelberg, 1996: d-nb.info/1004436408/34

Starr, Stephen, „Gnostic sunset: Strife in Syria and Iraq driving out Mandaeans, the last surviving followers of John the Baptist", *National Post on-line*, 10. 08. 2013: life.nationalpost.com/2013/08/10/gnostic-sunset-strife-in-syria-and-iraq-driving-out-mandaeans-the-last-surviving-followers-of-john-the-baptist/

5. Online Kollektionen

Codex Manichaicus Coloniensis – www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/NRWakademie/papyrologie/Manikodex/bildermani.html.

Encyclopædia Iranica – www.iranicaonline.org

Virtual Magic Bowls Archive, Universität Exeter – humanities.exeter.ac.uk/theology/research/projects/vmba

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft – menadoc.bibliothek.uni-halle.de/dmg/periodical/structure/2327

This content downloaded from 139.0.156.93 on Tue, 16 Jul 2024 09:34:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms